الأغمَالِ الكَامِّلَة

الانعنى





أَجُهُمُدالرَّبُهُمُوني



الدكتور أحمد الريسوني

ولد أحمد بن عبد السلام بن محمد الريسوني بقريت أولاد سلطان بإقليم العرائش، بشمال الغرب سنة 1953م وتلقى تعليمه الابتدائي والثانوي بمدينة القصر الكبير، وحصل فيها على شهادة الباكلوريا في الآداب العصرية. والتحق لسنة واحدة بكل من كلية الحقوق (شعبة العلوم القانونية)، ثم لسنة أخرى بكلية الأداب والعلوم الإنسانية (شعبة الفلسفة).

التحق بكليت الشريعة بجامعة القرويين بفاس، وحصل منها على الإجازة العليا سنة 1978م.

•أتم دراساته العليا بكليت الأداب والعلوم الإنسانية (جامعة محمد الخامس) بالرباط، فحصل منها على: ♦شهادة الدراسات الجامعية العليا سنة 1986م.

«دبلوم الدراسات العليا (ماجستير) في مقاصد الشريعة سنة 1989م.
 «دكتوراه الدولة في أصول الفقه سنة 1992م.

الأعمال المنيح:

عمل محررا قضائيا بوزارة العدل (1973 . 1978) . عين رئيسا للقسم الإداري بالمحكمة الابتدائية بمدينة سوق أربعاء الغرب (1977/1976)، ثم استقال منه. وعمل استاذا بالتعليم الثانوي الأصيل بثانوية الإمام مالك بمكناس (1978 ـ 1984)

عمل أستاذا لعلم أصول الفقه ومقاصد الشريعة بكلية الأداب والعلوم الإنسانية. جامعة محمد الخامس، وبدار الحديث الحسنية. بالرباط، (1986 إلى سنة 2006) عمل بصفة خبير أول لدى مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة، منذ 2006 (مشروع معلمة زايد القواعد الفقهية والأصولية) عين نائبا لمدير المشروع... ثم مديرا له إلى نهايته سنة 2012. عمل أستاذا زائرا بجامعة زايد بالإمارات العربية،

وبجامعة حمد بن خليفة بقطر. محاليا: مدير (مركز المقاصد للدراسات والبحوث) بالدياط.

الأنشطة العامة:

عضو مؤسس للاتحاد العالمي لعلماء السلمين، وعضو بمجلس أمنائه.
 انتخب أول رئيس رابطن علماء أهل السنت.

مستشار أكاديمي لدى المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عضو هيئة التحرير بمجلة (إسلامية المعرفة).

عضو برابطة علماء المغرب سابقا.

مؤسس وأول رئيس للجمعين الإسلامين بالمغرب.
 مؤسس وأول أمين عام لجمعين خريجي الدراسات الإسلامين العليا بالمغرب.

ورئيس لرابطة المستقبل الإسلامي بالمغرب (1994-1996)
 ورئيس لحركة التوحيد والإصلاح بالمغرب (1996-2003)
 المدير المسؤول لجريدة " التجديد " اليومية (2000-2004)
 مشارك في تأسيس وتسبير عدد من الجمعيات العلمية والثقافية.
 أعد وقدم عددا من البرامج والحلقات التلفزيونية.



العمل العلمي الجامعي:

وتدريس أصول الفقه ومقاصد الشريعة منذ سنة 1886. والإشراف على أزيد من مائة أطروحة دكتوراه ورسالة ماجستير في مختلف الجامعات المغربية. وعضو مجلس الأمناء والجلس العلمي لجامعة مكة المكرمة للفتوحة والإشراف على العديد من الدورات العلمية المنهجية للباحثين في العلوم الشرعية.

المؤلفات المنشورة:

• نظرية للقاصد عند الإمام الشاطبي (ترجم إلى الفارسية، والأردية، والإنجليزية، والبوسنية).

ونظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية.
ومن أعلام الفكر المقاصدي.
ومدخل إلى مقاصد الشريعة. ومقالات في الحرية والفكر المقاصدي قواعده وقوائده. والأمم هي الأصل والاجتهاد: النص والمصلحة والواقع. وحكم الأغلبية والشوري في معركة البناء وأبحاث في الميدان.
والتعدد التنظيمي للحركة الإسلامية ما له وما عليه. وما قل ودل، ومضات ونبضات (مجموعة مقالات). والوقف الإسلامي، مجالاته وأبعاده (نشرته منظمة والإسيسكو وترجم إلى الإنجليزية والفرنسية).

الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية (ترجم إلى الفرنسية).
 محاضرات في مقاصد الشريعة.

الفكر الإسلامي وقضايانا السياسية المعاصرة. مراجعات ومدافعات (مجموعة مقالات).

الحرمة الإسلامية المغربية صعود أم أفول

«النظر للقاصدي في حكم تولي بعض الولايات العامة و الناصب الهمة.
•فقه الثورة مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي .
•فقه الاحتجاج والتغيير.

والقواعد الأساس لعلم مقاصد الشريعة.

التجديد والتجويد، تجديد الدين وتجويد التدين.
 دراسات في الأخلاق.

• الذريعة الي مقاصد الشريعة..

• الجمع و التصنيف لمقاصد الشرع الحنيف

 وله بحوث كثيرة منشورة في المجلات العلمية، وضمن أعمال الندوات والمؤتمرات، ومقالات في الصحف والمواقع الإلكترونية.







الزنعين إلى مَعَاضَ اللهَ يَعْتِمُ الْعَاثَ وَمَقَالِاتٌ الْعَاثَ وَمَقَالِاتٌ

جميع الحقوق محفوظة للناشر المحتوق محفوظة للناشر المحتولة الطبعة الأولى ١٤٢٧هــ ٢٠١٦م المحتولة المحتول

الريسوني ، أحمد

الذريعة إلى مقاصد الشريعة أبحاث ومقالات / أحمد الريسوني ط١. - المنصورة: دار الكلمة للنشر والتوزيع ، ٢٠١٦م

۲۱۲ص،۲۲سم

تدمك: ٥ - ٩٣٥ - ٢١١ - ٧٧٩ - ٨٧٨

رقم الإيداع: ٥٣٢٢٦ / ٢٠١٥

أ- العنوان:



E-mail:mmaggour@hotmail.com E-mail:daralkalema_pdp@hotmail.com www.facebook.com/DarAlkalema الدين المنافق المات المنافق ومقالات

أَجُهُمُوني

ݣَالْوَالْمُ الْمُنْكِلِكُ الْمُنْكِ لِلْمُنْكِ لِلْمُنْكِ لِلْمُنْكِ لِلْمُنْكِ لِلْمُنْكِ لِلْمُنْكِ لِلْمُن لِلْمُصْنِيرَ وَالتَّوْزِيغِ



تقديم

هذه مجموعة أبحاث ومقالات، كتبتها وقدمتها في عدة مناسبات، وعلى مدى عدة سنوات. ما يجمعها هو تعلقها بمقاصد الشريعة؛ تعريفا بها وبمضامينها، وبأهميتها وفوائدها، وبأعلامها وتاريخها، وبمنهجها وتطبيقاتها.

وقد وضعت لها عنوان (الذريعة إلى مقاصد الشريعة)، لكونها – فعلا – تشكل ذريعة وجسرا ومَعبرا، ينقلنا ويدخلنا إلى رحاب المقاصد ورحابتها، وروضة المقاصد ونداوتها.

وهذا العنوان - كما لا يخفى - مقتبس من عنوان كتاب للراغب الإصفهاني، المتوفى سنة ٢٠٥ه، وهو كتابه النفيس (الذريعة إلى مكارم الشريعة). وقد أردت بهذا الاقتباس التشبة بهذا العالم الجليل، والتقرب من هذا الفيلسوف الأصيل. وأنا مدين وعمتن له، ولكتابه هذا وغيره، بالكثير من العلم والفهم والتبصر عظينة ونفعنا بعلمه.

وأنا ممتن كذلك للأخوين الكريمين الأستاذين : محمد أبو عجور ، ومحمد مجيدي، لتشجيعهما ومساعدتهما في إخراج هذا الكتاب. شكر الله لهما وتقبل منهما.

أحمد الريسوني

الرباط في ٢٣ من رمضان ١٤٣٦ه..

۱۰ من يوليو ۲۰۱۵م.

حلقات في التقريب لمقاصد الشريعة

حلقات في التقريب لمقاصد الشريعة

حول فكرة التقريب:

كثيرا ما أتلقى أسئلة من هذا القبيل:

- هل المقاصد تصلح لعامة الناس ويصلحون لها؟ أم أنها خاصة بالعلماء؟.
 - هل عامة الناس يفهمون المقاصد؟ أم أنها فوق عقولهم؟.
- هل العامة يستفيدون فعلا من المقاصد؟ أم أنها مجرد فتنة لهم في دينهم وتدينهم؟.
- وسألني مرة مقدّم برنامج تلفزيوني وكنا في حلقة عن مقاصد الشريعة:
 هل يمكن أن نُعَلم مقاصدَ الشريعة لأبنائنا في المدارس؟.
- ومنذ نحو عشرين سنة كنت أتذاكر مع أستاذ من كلية الشريعة بدمشق، وتطرقنا إلى تدريس مادة مقاصد الشريعة في الجامعات المغربية... فسألته: وهل تدرّس في كليتكم مادة مقاصد الشريعة؟ فقال في ما معناه: لقد تدارس أساتذة الكلية هذا الموضوع، وانتهوا إلى أن هذه المادة لا تصلح لطلبة البكالوريوس (الإجازة)، لأن مستواهم لا يتحملها، ولأنها ستُجَرَّئُهم على الشريعة وتدفعهم إلى التفلسف والانزلاق في فهم أحكامها. لكنهم قرروا إمكانية تدريسها في الدراسات العليا، وما زال الأمر قيد الدراسة قبل تطبيقه...
- وتلقيت مرارا من بعض الأساتذة والطلبة الشرعيين تحفظا مفاده: أن ترويج المقاصد يتيح لكثير من الناس سوء استعمالها وتعطيلَ الأحكام الشرعية من خلالها.

فلذلك رأيت أن أخصص هذه الحلقة الأولى من حلقات (التقريب لمقاصد الشريعة) للإجابة عن هذه التساؤلات، إجابة مركبة ومركزة.

فأولا، مقاصد الشريعة ليست بالصعوبة التي يتصورها البعض، ويجعلونها بسبب ذلك مستعصية عن إدراك عامة الناس وفوق عقولهم. بل أكاد أقول: إن معرفة المقاصد هي الأسهل – أو الأقل صعوبة – ضمن بقية العلوم الإسلامية؛ فهي أسهل من الفقه، ومن أصول الفقه، ومن علم مصطلح الحديث، وعلم الكلام. وهي أسهل بكثير من علوم اللغة العربية، وخاصة علم النحو الذي تعلمناه ونحن في المرحلة الابتدائية.

طبعا أنا لا أتحدث عن استنباط المقاصد وتقريرها وإثباتها من خلال أدلتها ومسالكها، فذلك - لا شك - شأنُ العلماء المتخصصين المتمكنين، كما هو الحال - مثلا - في استنباط النحو وقواعده من كلام العرب. وقُل هذا في سائر العلوم. وإنها الحديث عن تلقى المقاصد وفهمها كما هي مقررة ومحررة عند العلماء.

ومع التسليم بأن الاستنباط عموما، واستنباط مقاصد الشريعة خصوصا، هو من اختصاص العلماء المؤهلين، فإن مما ينبغي التنبيه عليه أن فهم مقاصد الشريعة وأخذها مباشرة من نصوصها وأحكامها ليس دائها متوقفا على العلماء واجتهادهم واستنباطهم، بل هناك مقاصد وحِكم لا تكاد تخفى على أحد، ومنها ما لا يحتاج إلا لقليل من الاهتهام والانتباه. فهي في ذلك شبيهة بهذه الثهار المتنوعة التي أنعم الله بها على عباده، من فواكة وخضر وحبوب؛ فإن منها ما هو ظاهر قريب، قطوفه دانية، ومنها ما يحتاج إلى حفر وتنقيب لاستخراجه من باطن الأرض، ومنها ما هو عالي فوق نخل وأشجار مرتفعة بعيدة المنال، ويحتاج إلى وسائل للوصول إليه وجنيه...

ثانيا: أحكام الشريعة ومقاصدُها ليست من قبيل علم الباطن «المضنون به على غير أهله»، وليست من العلوم العقلية المعقدة كما هو شأن المنطق والفلسفة ونحوِهما من علوم الخواص، وليست من قبيل علم الكلام الذي يستدعي «إلجام العوام». بل هي تهم جميع المكلفين، ويستفيد منها جميع المكلفين، كلُّ بقدْره. ولذلك

فهي لا بد أن تكون قابلة للإفهام والتقريب إلى الأفهام، حتى ما كان منها في الأصل عميقَ الغور بعيدَ المنزع.

- فأحكام الشريعة ومقاصدُها يمكن دراستها وتدريسها بأعلى المستويات، وهو مستوى المتخصصين، بِلغتهم ومصطلحاتهم وتدقيقاتهم ونقاشاتهم.
- ويمكن عرضها بمستوى متوسط، وهو المستوى المناسب لعامة المتعلمين والمثقفين والطلبة الجامعيين.

- ويمكن عرضها حتى بمستوى أدنى من ذلك وأيسر، وهو مستوى عامة الناس، ومستوى اليافعين من فتيان وفتيات. وعلى هذا الأساس نفهم العبارة الشهيرة للإمام الشاطبي: «هذه الشريعة المباركة أمية...». أي أنها في متناول فهم الأمين، فضلا عمن فوقهم، وإن كانت الأفهام في ذلك متفاوتة غير متساوية.

والمسألة - في مستوياتها الثلاثة - يمكن تشبيهها بالسباحة في البحر، والسباحة في البحر، والسباحة في النهر، والسباحة يمكن أن تكون متاحة في النهر، والسباحة في مسبح أو حوض. المهم أن السباحة يمكن أن تكون متاحة للجميع وفي متناول الجميع. فهكذا الشريعة ومقاصدها. وإذا وجدت شيئا لا يفهمه أحد من المكلفين، بأي درجة، فاعلم أنه ليس من الشريعة ولا من مقتضياتها.

ثم نحن قد تلقينا دروسا فقهية في مرحلة مبكرة من أعمارنا وتعليمنا، فتلقينا: فرائض الوضوء، ومستحباته، ومكروهاته، ومبطلاته... وتلقينا مثل ذلك وأكثر في بقية الأركان والأبواب الفقهية، كالصلاة والصيام والحج والإرث... فأين ذلك و صعوبة فهمه وحفظه – من يسر الحديث ووضوحه، إذا ما تحدثنا عن مقاصد الطهارة والصلاة والصوم والحج والمعاملات؟.

وقد حدثني بعض الأصدقاء المصريين عن عالم مصري كان يلقي دروسه في المسجد، وكان لا ينفك كلامه عن ذكر مقاصد الشريعة وحِكَمها، ومع ذلك لم ينفَضَّ عامة الناس عنه، بل كان إقبالهم عليه وتجاوبهم مع دروسه منقطع النظير.

ثالثا: القول بأن ترويج مقاصد الشريعة يتيح لبعض الناس سوء استعمالها، وتعطيل نصوص الشريعة من خلالها، هو قول صحيح في بعض الحالات، ولكن الحل ليس في اجتناب المقاصد وطمسها، بل الحل هو نشر الثقافة المقاصدية الصحيحة، وبث الوعي المقاصدي القويم، وترسيخ الاستعمال السليم للمقاصد، كما أصّله وسار عليه الأثمة والعلماء الراسخون. هذا مع العلم أن سوء الفهم وسوء الاستعمال سواء عن قصد أو عن جهل - ليس خاصا بالمقاصد، بل يَرِدُ ويقع في كل العلوم. وحتى القرآن العظيم، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، كثيرا ما يساء تفسيره ويساء استعماله، فهل نمنع التفسير؟ أم نمنع من تدبر القرآن؟ أم نمتنع عن قراءته على «العوام»، ونمنع قراءة العوام له، حتى ننهي المشكل من أصله؟!.

وأما قول العلامة محمد الطاهر بن عاشور: «وليس كل مكلف بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة، لأن معرفة مقاصد الشريعة نوع دقيق من أنواع العلم، فحقُّ العاميُّ أن يتلقى الشريعة بدون معرفة المقصد، لأنه لا يُحسن ضبطه ولا تنزيله، ثم يتوسع للناس في تعريفهم المقاصد بمقدار ازدياد حظهم من العلوم الشرعية، لئلا يضعوا ما يلقنون من المقاصد في غير موضعه، فيعود بعكس المراد»، ففيه ما هو مسلَّم كالتدرج والتوسع في تلقين المقاصد وبيانها بحسب مستوى المخاطبين بذلك. ومنه ما تقدم الجواب عنه، كتنزيل المقاصد في غير مواضعها..، ومنه ما ستأتي مناقشته بحول الله تعالى في الحلقة القادمة المخصصة لتعريف المقاصد وبيان فوائدها...

التعريف بمقاصد الشريعي:

مصطلح (مقاصد الشريعة) يراد به في الاستعمال الجاري: الحِكَمُ والغايات التي وُضعت الشريعةُ وأحكامُها وتكاليفُها لأجل تحقيقها وتحصيل مصالحها وفوائدها.

ولذلك عرفها العلامة الأستاذ علال الفاسي بقوله: «المراد بمقاصد الشريعة:

الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»(١).

ويستعمل العلماء في التعبير عن مقاصد الشريعة وتعريفها مصطلحات أخرى، هي بمثابة شرح وتوضيح لمقاصد الشريعة. فمنها: حِكمُ الشريعة، وعِلَلُ الشريعة، وأغراض الشريعة، وأسرار الشريعة. ومن المعاصرين من يعبر عنها بفلسفة الشريعة، أو فلسفة التشريع الإسلامي.

ومعلوم أن مقاصد الشريعة وأغراضها وفوائدَها إنها هي منفعة العباد ومصلحتهم وسعادتهم، في الدنيا والآخرة، لأن الله تبارك وتعالى مستغني تمام الاستغناء عن الشريعة ومقاصدها، وعن العباد وعباداتهم وسائر أعمالهم. فهو الخالق لكل شيء والقادر على كل شيء ﴿ يللّهِ مَافِى ٱلنَّمَوَتِ وَٱلْأَرْضِ إِنَّ ٱللّهَ هُو ٱلْغَنِيُّ الْخَالَة لكل شيء والقادر على كل شيء ﴿ يللّهِ مَافِى ٱلنَّمَوَتِ وَٱلْأَرْضِ إِنَّ ٱللّهَ هُو ٱلْغَنِيُّ النَّهَا لَهُ وَالْعَالِدَ ؟ [القاد: ٢٦].

فالتكليف الشرعي وما في ضمنه من أحكام، لا يخلو:

- إما أن يكون مقصوده عائدا إلى الله تعالى (أي المكلّف)،
 - أو عائدا إلى العباد (أي المكلّفين).
- أو بعبارة أخرى: وضْعُ الشريعة وتكليفُ العباد باتباعها، هل هو لمصلحة الخالق، أو لمصلحة الخلق؟

قال الفخر الرازي: «والأول باطل بإجماع المسلمين فتعين الثاني، وهو أنه تعالى إنها شرع الأحكام لأمر عائد إلى العبد. والعائد إلى العبد إما أن يكون مصلحة العبد، أو مفسدته، أو ما لا يكون مصلحته، ولا مفسدته. والقسم الثاني والثالث باطلان باتفاق العقلاء، فتعين الأول. فثبت أنه تعالى إنها شرع الأحكام لمصالح العباد» (٢).

⁽١) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (ص٣).

⁽٢) المحصول من علم الأصول ٥/ ١٧٢.

وهكذا أطبقت كلمة العلماء المعتبرين في الأمة على أن الشريعة إنها جاءت لأمرين هما: جلب المصالح للعباد، ودرء المفاسد عنهم، في دنياهم وآخرتهم. وقد يعبر العلماء عن جلب المصالح ودرء المفاسد بالتحصيل والإبقاء، أو بالنفع والدفع، أو بالاجتلاب والاجتناب.

ويدخل في جلب المصالح: إيجاد ما هو مفقود، وتنمية ما هو موجود. أما درء المفاسد فيدخل فيه إزالتها وتقليلها والوقاية منها.

ومن عباراتهم في هذا الباب: الرسل بعثت لجلب المصالح وتكميلها، ودرء المفاسد وتقليلها.

وقد بين ذلك العلامة أبن قيم الجوزية بقوله: «فإن الشريعة مبناها وأساسها على الجكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل. فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ...»(١).

وقال الإمام أبو إسحاق الشاطبي الغرناطي: «وضْعُ الشرائعِ إنها هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا».

وإذا كانت هذه هي مقاصد الشريعة في أصلها وعمومها ومجملها، فإن ذلك ينبغي أن يكون جاريا ومتحققا ومطَّردا في كل باب من أبوابها التشريعية، وفي كل حُكْم من أحكامها الجزئية.

وبناء عليه، فإن (مقاصد الشريعة) التي نتحدث عنها، يمكن النظر فيها وتصنيفها من خلال ثلاث دواثر بيانها فيها يلي.

⁽١) أعلام الموقعين عن رب العالمين ٣/٣.

الدوائر الثلاث لمقاصد الشريعة:

- ١- دائرة المقاصد الكلية العامة.
- ٢- دائرة المقاصد الخاصة (أو الوسطى).
 - ٣- دائرة المقاصد الجزئية.

وفيها يلى تعريف وتوضيح لهذه الدواثر الثلاث:

الدائرة الأولى: هي دائرة المقاصد الكلية لعموم الشريعة:

وبحمل المقاصد العامة للشريعة لا يخرج عا ذكر من قبل، وهو: جلب المصالح: الفردية والجاعية، المادية والمعنوية، الحالية والمآلية، الظاهرة والخفية، الدنيوية والأخروية. ومعلوم أن جلب المصالح يستدعي درء المفاسد التي تعارضها أو تؤدي إلى الإضرار بها. ولذلك فكل مصلحة تُجلب، توجد في مقابِلِها مفسدة أو مفاسد تُدفع، فهذه هي مقاصد الشريعة في مجملها.

ثم تندرج في هذه الدائرة العامة مقاصد كلية كبرى، من أبرزها الضروريات الخمس، التي سأعود لاحقا لبيانها؛ وهي: الدين والنفس والنسل والعقل والمال. وإنها اعتُبِرت هذه الضروريات الخمس مقاصد كلية، لأن غيرها من المقاصد والمصالح الشرعية مندرج فيها، أو متفرع عنها، أو خادم لها. ثم تأتي بعدها مقاصد عامة أخرى، كإقامة العدل، وعهارة الأرض، وحفظ الأمن والوئام، وتزكية النفوس، وإخراج المكلفين من سلطان الموى إلى سلطان الشرع والعقل.

ومقاصد الشريعة في هذه الدائرة هي المساة: (المقاصد العامة). وهي المقاصد التي ثبتت رعايتها في كل أبواب الشريعة، أو في معظمها.

الدائرة الثانية: هي دائرة (المقاصد الخاصة):

والمراد بالمقاصد الخاصةِ المقاصدُ المرعيةُ في مجال معين من المجالات التشريعية،

فتكون الأحكامُ الشرعية في هذا المجال مبنيةً على مراعاة تلك المقاصد وحائمةً حول تحقيقها وخدمتها، كأنْ نقول مثلا: مقاصد العبادات هي تعظيم الخالق سبحانه، والارتباط الدائم بين العبد وربه، وتزكيةُ النفوس وتغذية القلوب... فأحكام العبادات أساسها ومناطها تحقيق هذه المقاصد.

وعلى هذا النحو يمكن الحديث عن: مقاصد الشريعة في أحكام الأسرة، ومقاصد الشريعة في جال التبرعات، ومقاصد الشريعة في بجال التبرعات، ومقاصد الشريعة في بجال الولايات العامة، ومقاصد الشريعة في بجال الولايات العامة، ومقاصد الشريعة في أحكام العادات والآداب الاجتهاعية... (انظر القسم الثالث من كتاب (مقاصد الشريعة الإسلامية) لمحمد الطاهر بن عاشور.

وقد نضيق الدائرة، فنتحدث عن مقاصد الصلاة، ومقاصد الزكاة، ومقاصد الزواج، ومقاصد الجهاد، ومقاصد أحكام المواريث...

الدائرة الثالثة:هي دائرة (المقاصد الجزئية):

وهي المقاصد الخاصة بكل حكم من أحكام الشريعة، على حدته. فمقاصد الأحكام الجزئية منفردة، هي أيضا مما يدخل في مسمى (مقاصد الشريعة)، بل هي الأساس الأول الذي من خلاله وبواسطة الاستقراء والربط نتوصل إلى معرفة المقاصد العامة والمقاصد الخاصة.

والحكم الشرعي الواحد قد يكون له مقصد واحد، كالأمر بالإشهاد في العقود وبعض المعاملات، مقصوده التوثيق المانع من التجاحد والتنازع، وكالحث على نظر الخاطب إلى من يريد خطبتها، ومثله نظر المخطوبة إلى خاطبها، مقصوده حصول الميل والرغبة والقبول، قبل الإقدام على الزواج.

وقد يكون للحكم أكثرُ من مقصد، كعِدَّة المرأة المطلقة؛ يُقصد بها التثبت من الحمل أو عدمِه، وتأمينُ السكني والنفقة للمطلقة طيلة فترة عدتها، ويُقصد بها أيضا

كبحُ الأزواج عن استسهال الطلاق والتسرع في حسمه وإنفاذه. وأيضا: لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا، فتكون مدة العدة فرصة للمراجعة والتراجع والتصالح بين الزوجين.

وكالأذان شرع لدعوة المصلين إلى صلاة الجهاعة، وللإعلام بدخول الوقت، ولذلك يسمى نداء، ويسمى أذانا.

وكتحريم المسكرات: له مقاصد عديدة، منها: حفظ العقول، وحفظ الأبدان، وحفظ الأموال، وحفظ أداء العبادات والواجبات، وتلافي فساد العلاقات والمعاملات.

فكل هذه المقاصد وأمثالها هي مقاصد جزئية.

ويتلخص عندنا مما سبق أن الحديث عن مقاصد الشريعة يقع على ثلاثة مستويات:

- المقاصد العامة،
- والمقاصد الخاصة،
- والمقاصد الجزئية.

ومعلوم أن المقاصد الجزئية تندرج حتها في دائرة المقاصد الخاصة. وهما معا (أي الجزئية والخاصة) مندرجان في دائرة المقاصد العامة. فالمقاصد الخاصة تتشكل من المقاصد الجزئية، والمقاصد العامة تتشكل من المقاصد الخاصة والمقاصد الجزئية معا.

فوائد المقاصد:

معرفة مقاصد الشريعة لها من الفوائد العلمية والعملية الشيء الكثير.

وهذه الحلقة أخصصها للفوائد العلمية، مقتصرا على أهمها، فيما يلي:

١- الوقوف على حكمة الله جل جلاله:

وحكمة الله في شرعه هي أختُ حكمةِ الله في صنعه. فكما أن لله تعالى آياتٍ في

خلقه وصُنعه، فكذلك له آياتٌ في حكمه وشرعه، ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَاتَى وَٱلاَّمْرُ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْمَالَمِينَ ﴾ [الأعراف: ٥٤].

فالبحث والنظر في أسرار الشريعة ومقاصدها شأنه كشأن البحث والنظر في أسرار الطبيعة وفوائدها. فكل منها يزيدنا معرفة بالله وصفاته، ويزيدنا طمأنينة إلى لطفه وبالغ حكمته. وهذا هو منهج سيدنا إبراهيم الذي قال: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحِي ٱلْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُوْمِنَ قَالَ بَلَى وَلَكِن لِيَطْمَينَ قَلِّي ﴾ [البقرة: ٢٦٠]، فنحن على ملة إبراهيم ونهجه، عليه الصلاة والسلام.

٢- زيادة التفقه والعلم بأحكام الشرع:

ومعلوم أن معرفة مقاصد الشريعة والتأمل فيها وتحصيل مكنوناتها، يعطي درجة عالية من الفقه وسداد الفهم عن الله. ولا يستقيم دين ولا تدين إلا بالعلم والفهم والفقه.

وفي صحيح الإمام البخاري: "باب العلم قبل القول والعمل، لقول الله تعالى: ﴿ فَأَعَلَمْ أَنَهُ لَا إِللّهَ إِلّا اللّهُ ﴾ [محمد: ١٩]، فبدأ بالعلم. وأن العلماء هم ورثة الأنبياء، ورثوا العلم، من أخذه أخذ بحظ وافر. ومن سلك طريقا يطلب به علما سهل الله له طريقا إلى الجنة. وقال جل ذكره: ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَدُونُ ﴾ [فاطر: ٢٨] وقال: ﴿ وَمَا يَمْقِلُهُ اللّهُ الْمَعْدِ ﴾ ﴿ وَمَا يَمْقِلُهُ اللّهُ اللّهُ اللّهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ الله الله به خيرا يفهمه ».

وفي قصة موسى والخضر عَلَمَالِكُلا (في سورة الكهف) ما يفيد أن درجة الرشد والكمال في الدين إنها تحصل بفهم أسرار الأحكام ومقاصدها. وقد كان الخضرُ أعلمَ وأمْكَنَ من موسى في هذا الباب؛ فموسى أوتي معرفة الأحكام، والخضر زاد

٣- دفع الشبهات وتوضيح الإشكالات:

هناك كثير من أحكام الشرع لا يكون مقصودها ظاهرا واضحا ولا تفهم حكمتها بتلقائية. فلذلك قد تَستشكل العقولُ تلك الأحكام وتتحير في مغزاها ومرماها. وهذا هو الذي حصل لموسى إزاء تصرفات الخضر، في خرقه للسفينة، وقتله للغلام، وإقامته لجدار القرية ...

فالمؤمن إذا عرض له شيء من هذا وشغل عقله، فسبيله الأمثل الأفضل هو أن يبحث ويتدبر ويسأل ويحاور أهل العلم... فإن لم يكن قادرا على هذا، فسبيله أن يقول: ﴿ اَلَ عَمْرَانَ: ٧].

وقد تكون الشبهات مصطنعة ومثارة عن عمد وقصد، بُغْية الطعن على الشريعة والتشويش على أهلها. فهنا أيضا لا ينفع إلا التسلح بمعرفة المقاصد لدفع تلك الشبهات والمطاعن. قال الإمام شهاب الدين القرافي: «وأما القيام بدفع شُبَهِ المبطلين، فلا يَتعرض له إلا من طالع علوم الشريعة وحفظ الكثير منها، وفهم مقاصدها وأحكامها، وأخذ ذلك عن أثمة فاوضهم فيها، وراجعهم في ألفاظها وأغراضها» (۱).

⁽١) الذخيرة ١٣/ ٢٣٢ .

الفوائد العلمية للمقاصد

الفوائد العملية للمقاصد

تناولتُ في الحلقة السابقة بعض الفوائد العلمية لمعرفة المقاصد، وأُتبِعها الآن ببعض الفوائد العملية:

١ ـ الإقبال على التنفيذ والتحصيل:

قديها قالوا: «من عَرف ما قصد، هان عليه ما وجد». ويقال: «من عرف ما قصد، هان عليه ما ترك». وقيل أيضا: «من عَرف ما يَطلب، هان عليه ما يَبذل».

ومعنى هذا أن المكلف بفعل شيء أو بتركه، إذا قام بالفعل أو بالترك وهو يعلم الغرض المقصود والهدف المنشود من ذلك الفعل أو الترك، فإنه ينشرح له ويتحمس لتنفيذه، ولا يبالي وقد لا يحس بها فيه من مشقة وعناء، بخلاف من كُلف بفعل شيء أو بتركه، وهو لا يدرك له مغزى، ولا يرى لذلك فائدة، وإنها يفعله فقط لأنه ملزم بفعله ومحاسب عليه، فهذا قلها يُقدم على الامتثال والتنفيذ إلا بتثاقل وتبرم، مع بقائه عرضة للتعثر والانقطاع فيها كلف به.

فمثلا: من لا يدري من مقاصد الزكاة شيئا، يكون أقرب إلى الشح بها والتهرب من أدائها والاحتيال لإسقاطها. وعلى ضده تماما من عرف قيمة الزكاة وفوائدها له ولغيره. ومن لا يعرف مقاصد تحريم الزنا قد يجد معاناة شديدة في اجتنابه، لأنه يراه مجرد حرمان وتضييق. لكن من عرف ما وراء ذلك التحريم من مصالح تُرتجى ومفاسد تُتقى، هان عليه اجتنابه والإعراض عنه.

٢ ـ تسديد العمل:

يقول الإمام الشاطبي على «قصد الشارع من المكلف: أن يكون قصد في العمل موافقا لقصده في التشريع» (١). بمعنى أن المكلف حين يعمل بأحكام

⁽١) الموافقات: ٢/ ٣٣١.

الشرع، يجب أن يجعل مقصودَه في عمله مطابقا ومحققا لما قصده الشارع في حكمه. وهذا يقتضي أن يعرف المكلفُ – ما أمكنه – مقاصد الشرع في أحكامه وتكاليفه، لكي يتمكن من مراعاتها وموافقتها. وأما إذا لم يعرفها، فكيف له أن يوافقها ويحققها؟ بل قد يؤدي العمل ويحقق به عكس ما قصده الشارع. فالذي يصوم وهو لا يعرف ولا يراعي شيئا من مقاصد الصوم، يمكن أن يكون صومه وبالا عليه وعلى غيره. ولذلك جاء في الحديث الشريف: «كم مِن صائم ليس له من صيامه إلا الجوع، وكم مِن قائم ليس له من قيامه إلا السهر». فالذي يصوم بالنهار ويضاعف أكله وشربه بالليل، والذي يصوم عن الأكل والشرب، ولكنه يظل يتكلم بالحرام ويسمع الحرام ويشاهد الحرام، والذي يصوم وهو متوتر ضَجِر بصومه، فيغضب على الناس ويؤذيهم بعبوسه وخشونته وسوء أدبه... هؤلاء لم ينتفعوا بصومهم ولا نفعوا به غيرهم.

٣- تحديد الوسائل وحسن استعمالها:

من المعلوم أن الوسائل تابعة لمقاصدها؛ فالوسيلة ونوعها ومقدارها وطريقة استعمالها... كل ذلك إنها يتضح ويتحدد، بناء على معرفة الغرض المقصود.

والشرع قد عين كثيرا من الوسائل لتحقيق مقاصده: كالإخبار بدخول أوقات الصلوات بواسطة الأذان. وكحفظ النسل بواسطة مشروعية الزواج وتحريم الزنى والشذوذ الجنسي.

على أن الوسائل المنصوصة في الشرع إذا لم تكن من جملة العبادات، فهي ليست على سبيل الحصر والتوقيف واللزوم، وإنها هي قابلة للتنويع والتغيير والزيادة بحسب الحاجة. فمثلا: من مقاصد الشريعة إقامة العدل. وقد نصت الشريعة على كثير من الأحكام التي هي وسائل لتحقيق العدل. ولكن إذا علمنا أن العدل مطلوب شرعا في جميع المجالات والظروف والأحوال، فهذا يقتضى تنويع وسائله

وتكثيرها وتطويرها، بها يسع ويلائم كافة المجالات والظروف والأحوال.

والمقصود الآن هو أن تحديد الوسائل وتكييفها وإعدادها وحسن استعمالها، لا بد فيه من معرفة المقاصد أولا.

تعريف المصلحة والمفسدة:

مقاصد الشريعة كما تقدم مدارها على قضية واحدة: «جلب المصالح ودرء المفاسد».

فها هي حقيقة المصلحة؟ وما هي حقيقة المفسدة؟.

من أشهر تعاريف المصلحة عند الأصوليين وعند الفلاسفة قبلهم هذا التعريف الذي أورده الفخر الرازي في كتابه (المحصول)، وقال فيه: «المصلحة لا معنى لها إلا اللذة أو ما يكون وسيلة إليها، والمفسدة لا معنى لها إلا الألم وما يكون وسيلة إليها،

ويرى البعض أن هذا التعريف عليه بعض التحفظات أو الاعتراضات، أهمها: كون اللذة في الاستعمال الشائع يراد بها اللذات الجسدية، كالأكل والشرب والنوم والجماع واللمس والنظر... فهل المصلحة مجرد لذة جسدية؟.

كون اللذة يدخل فيها كثير من اللذات المحرمة، فهل هذه أيضا مصلحة؟.

تعريف المفسدة بالألم، يعارضه أن بعض الأمور المؤلمة قد تكون مشروعة أو واجبة، كالصوم والجهاد ومتاعب الحج؟!.

والحقيقة أن هذه التحفظات والاعتراضات كلها ناشئة عن المفاهيم العامية الشائعة لمفردات هذا التعريف، وتصحيح ذلك فيها يلى:

فأولا: اللذة المقصودة في الشرع ليست مقتصرة على اللذة الجسدية، بل اللذة تشمل إلى ذلك كل ما يخطر على البال وما لا يخطر مما يتضمن أو يجلب سعادة

الإنسان وطمأنينته، من اللذات المعروفة والمكنة؛ بها في ذلك لذة الإيهان واليقين، ولذة العبادة والذكر، ولذة العلم والمعرفة، ولذة فعل الخير والإحسان، ولذة الأمن والسلامة، ولذة العواطف والمشاعر النبيلة التي تجمع بين قلوب الناس، ولذة الجنة التي فيها ما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين، وكذلك لذة الاستمتاع بها في الكون والحياة من مظاهر الحسن والجهال والبهجة. وأعلى اللذات وأسهاها لذة لقاء الله والظفر برضاه والنظر إلى وجهه الكريم، على النحو اللائق بالمقام.

وثانيا: ما قيل عن تعريف المصلحة باللذة يقال مثله في تعريف المفسدة بالألم. فالألم ليس مقصورا على أوجاع الجسد، كالمرض وآلامه، وكآلام الجوع والعطش، والتعذيب والضرب والحرمان من الشهوات والضرورات. ليس هذا وحده هو الألم، بل المعاناة والغموم والاضطرابات القلبية والنفسية كلها آلام، وكلها داخلة معنى المفسدة. فالفراغ الروحي الناشئ عن الكفر أو عن فقدان الإيهان والصلة بالله عذاب ومفسدة. والشعور بالضياع وعبثية الحياة ألم ومفسدة. وفي التعرض للمهانة والإذلال والظلم آلام ومفاسد، وتفكك الأسرة وفقدان دفئها وأنسها وتكافلها فيه ما لا يحصى من المفاسد والآلام. وكذلك فساد الأخلاق والعلاقات بين الناس. والناريوم القيامة هي أكبر مفسدة وألم ينتظر مستحقيه، والسعي إليها هو سعي إلى المفسدة وإلى الألم. وكل وسيلة تجر إليها فهي مفسدة كذلك.

وللتنبيه على هذه المعاني جاء عز الدين بن عبد السلام إلى التعريف السابق فأضفى عليه بعض الإضافات والتوضيحات التي تجعله أتم وأسلم من الاعتراض.

فقال في كتابه (قواعد الأحكام):

«المصالح أربعة أنواع: اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها.

والمفاسد أربعه أنواع: الآلام وأسبابها، والغموم وأسبابها.

وهي منقسمة إلى دنيوية وأخروية».

وأما الإمام أبو حامد الغزالي فقد نحا في تعريفه المختار للمصلحة الشرعية منحى مختصرا ومباشرا فقال في كتابه (المستصفى): «... نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع؛ ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعه مصلحة».

ومن خلال التطرق في الحلقات القادمة إن شاء الله تعالى إلى أنواع المصالح والمفاسد ومراتبها ووسائلها وأمثلتها... سيتضح مضمونها ومفهومها أكثر فأكثر. المصالح المعتبرة والمصالح الملغاة:

لقد تقرر وتكرر أن الشريعة مصلحة كلها وحكمة كلها ورحمة كلها... وأنها إنها وضعت لجلب مصالح العباد...

فهل الشرع اعتبر واعتمد كل ما يطلبه الناس ويعتبرونه مصلحة؟ أم اعتبر بعض ذلك ولم يعتبر بعضه الآخر؟ بعبارة أخرى: ما موقف....؟ الشرع من هذه «المصالح» التي تملأ الدنيا وتشغل الناس؟

من هذه الزاوية قَسَّمَ الأصوليون المصالح السائدة عند الناس إلى ثلاثة أنواع:

- ١ المصالح المعتبرة،
- ٢- المصالح الملغاة،
- ٣- المصالح المرسلة.
- المصالح المعتبرة: هي التي نص الشرع على اعتبارها وقبولها، أو حث على تحصيلها ورعايتها. ويأتي في مقدمة ذلك الفرائضُ والواجبات، كالصلاة والزكاة والصوم والحج، والوفاء بالعهود وأداء الأمانات، والصدق في القول والإخلاصِ في العمل...

وكل ما هو منصوص عليه من مندوبات ومباحات، فهو مصلحة معتبرة.

وكل ما مدحه الشرع أو مدح فاعله، فهو كذلك مصلحة معتبرة.

فقوله عليه الصلاة والسلام: «تزوجوا فإني مكاثر بكم الأمم»، فيه أمر ومدح، فهو يدل على مشروعية الزواج وأنه مصلحة معتبرة مأمور بها، وفيه مدح يدل على اعتبار مصلحة التناسل وتكثير عدد المسلمين.

وكذلك ما نص الشرع على حِلِّيته فهو داخل في المصالح المعتبرة. كما في قوله تعالى: ﴿وَأَصَّلُ اللَّهُ ٱلْبَيْعَ ﴾ [البقرة: ٢٧٥] فهو دال على أن البيع والشراء (أي التجارة) مصلحة معتبرة.

وكل ما هو طيب في ذاته ومكسبه من المطعومات والمشروبات وغيرها، فتمَلَّكُه واستعماله مصلحة معتبرة، لأن الله تعالى يقول: ﴿ يَسْتَلُونَكَ مَاذَاۤ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِبَاتُ ﴿ وَالله مَادَاۤ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِبَاتُ ﴾ [المائدة: ٥].

- وأما المصالح الملغاة: فهي التي نص الشرع على أنها غير مقبولة وغير مشروعة وغير جائزة، أي أنه ألغاها وأبطل مشروعيتها. فمن هنا جاء هذا الاسم «المصلحة الملغاة». فكل شيء وكل فعل، حرمه الشرع وسلب عنه صفة المشروعية، فهو وما ينجم عنه يعد مصلحة ملغاة. أي أن المصالح الملغاة هي المحرمات وما قد يكون فيها من فوائد ومنافع.

فالخمر والميسر مثلا، ذكر الله تعالى أن فيها منافع للناس، ومع ذلك حرمها، فصار كل منها إذًا مصلحة ملغاة. والرشوة تحقق مصلحة خاصة لمعطيها وآخذها، ولكنها أيضا مصلحة ألغاها الشرع ولم يعتبرها، والتعامل الربوي فيه مصالحُ ما، ولكنها ملغاة في حكم الشرع. والغش مصلحة لصاحبه، بها يربح به من أموال ومنافع، ولكنها مصلحة ملغاة في حكم الشرع.

وبهذا يتضح أن «المصالح الملغاة»، هي إما مصالح جزئية خاصة، في طياتها مفاسد كلية عامة، أو هي مصالح عابرة عاجلة، تتبعها مفاسد مستمرة آجلة، أو هي مصالح صغيرة تنطوي على مفاسد وأضرار جسيمة كبيرة.

والنتيجة أن هذه الأنواع من المصالح الملغاة في الشرع، إنها هي في حقيقتها ومحصلتها النهائية مفاسد لا مصالح. ومعلوم عند العلماء وعند العقلاء أن اعتبار الشيء أو التصرف مصلحة أو مفسدة، إنها يكون بحسب الغالب من أمره. فما غلب صلاحه ونفعه في الحال والمآل والظاهر والباطن، فهو مصلحة معتبرة. وما غلب فساده وضرره في الحال أو المآل وفي الظاهر أو الباطن، فهو مفسدة، أو هو مصلحة ملغاة.

وهذا المعيار مأخوذ من قوله تعالى: ﴿ ﴿ يَسْتَكُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمُ الْمَعْدِيرُ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِما إِثْمُ اللهِ مَا إِثْمُهُما آكَ بَرُمِن نَفْعِهِما ﴾ [البقرة: ٢١٩].

المصالح المرسلة: وهي كل مصلحة سكت الشرع عن حكمها، أي لم ينص عليها بعينها، لا بالاعتبار ولا بالإلغاء. فهي قد بقيت مرسلة؛ أي خالية عن أي حكم شرعي يقيدها.

فها حكم هذا النوع من المصالح المسكوت عنها في الشرع؟ هل تُلحق بالمصالح المعتبرة لكونها مصالح، والشرع لم يبطلها؟ أم تلحق بالمصالح الملغاة ما دام الشرع لم ينص على اعتبارها؟ أم أنها متروكة لاختيار الناس، وليس للشرع فيها أمر ولا نهي؟.

الصواب الذي عليه إجماع الصحابة، وعليه جماهير الفقهاء في كل العصور، هو أن كل مصلحة مرسلة، إذا كانت مصلحة حقيقية، فموقف الشرع منها هو أنها مصلحة معتبرة ضمنيا، وإن لم تكن معتبرة اسميا؛ بمعنى أنها معتبرة بمقتضى النصوص العامة للشريعة ومضمنة في مقاصدها العامة كذلك. فهي معتبرة ومنصوص عليها جملة وإن لم تُذكر تسمية وتفصيلا.

ولتوضيح ذلك بأمثلته أحيل إلى التأصيل الرائد الذي حرره الإمام الشاطبي في هذه القضية. فقد ذكر رفح أن كل مصلحة لم يَرد فيها نص، إذا كانت ملائمة لمقاصد الشارع، ومن جنس المصالح التي اعتبرها، فهي معتبرة ومطلوبة شرعا.

وقد ذكر لها عشرة أمثلة، مما عمل به الصحابة والفقهاء، بحيث راعوا المصلحة وبنوا عليها، وإن لم يكن فيها بعينها نص شرعي.

من هذه الأمثلة:

1- أن الصحابة بادروا بعد وفاة رسول الله ولله جمع القرآن الكريم في مصحف واحد موحد متفق عليه، وذلك بعد أن ظهرت بعض الاختلافات هنا وهناك في قراءة بعض الآيات والألفاظ القرآنية. قال الشاطبي: «ولم يرد نص عن النبي و قلي السناطبي الشرعة والكنهم رأوه مصلحة تناسب تصرفات الشرع قطعا، فإن ذلك راجع إلى حفظ الشريعة والأمر بحفظها معلوم وإلى منع الذريعة للاختلاف في أصلها الذي هو القرآن، وقد عُلم النهي عن الاختلاف في ذلك بها لا مزيد عليه.

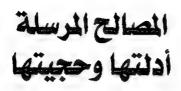
۲- اتفاق الصحابة على رفع عقوبة شارب الخمر إلى ثمانين جلدة. قال الشاطبي: «وإنها مستندهم فيه الرجوعُ إلى المصالح والتمسكُ بالاستدلال المرسل. قال العلماء: لم يكن فيه في زمان رسول الله على حد مقدّر، وإنها جرى الزجر فيه مجرى التعزيز. ولما انتهى الأمر إلى أبي بكر شي قرره على طريق النظر بأربعين. ثم انتهى الأمر إلى عثمان شي فتتابع الناس، فجَمع الصحابة شي فاستشارهم، فقال على شي: من سكر هذى، ومن هذى افترى، فأرى عليه حد المفتري».

٣- قرر الخلفاء الراشدون العمل بتضمين الصُّنَاع (الحِرفيين) لما يضيع ويتلف بأيديهم من مواد تكلفوا بتصنيعها لأصحابها، وذلك بغض النظر عن صدقهم أو كذبهم، وعن مدى مسئوليتهم الفعلية في ضياعها.

قال الشاطبي: "ووجُهُ المصلحة فيه أن الناس لهم حاجة إلى الصناع، وهم يغيبون عن الأمتعة في غالب الأحوال. والأغلب عليهم (أي الصناع) التفريطُ وترك الحفظ. فلو لم يثبت تضمينهم مع مسيس الحاجة إلى استعالهم لأفضى ذلك إلى أحد أمرين: إما ترك الاستصناع بالكلية وذلك شاق على الخلق وإما أن يعملوا ولا يضمنوا ذلك بدعواهم الهلاك والضياع، فتضيع الأموال ويقل الاحتراز وتتطرق الخيانة فكانت المصلحةُ التضمين (1).

旅游旅游歌

⁽١) انظر: (الاعتصام: ٢/١١٧ وما بعدها).



المصالح الرسلة.. أدلتها وحجيتها

تقدم قبل قليل أن الصحابة الكرام وفي مقدمتهم الخلفاء الراشدون، كانوا يحتكمون إلى المصلحة المرسلة ويعملون بمقتضاها فيها لا نص فيه. وقد اعتبر الأصوليون ذلك من أقوى الأدلة على أن المصالح المرسلة حجة يجب العمل بها ومراعاتها، ولو لم تكن منصوصة بأعيانها وأسهائها. فيكفي لثبوت مشروعيتها وحُجيتها أن تكون مندرجة في المقاصد العامة للشريعة، وتخدمها ولا تناقضها.

وبالإضافة إلى إجماع الصحابة على حُجية المصالح المرسلة وعملهم بها، فإن هذه المصالح مشمولة ومشهود لها بنصوص شرعية عامة، هي التي جعلت الصحابة يجمعون على العمل بالمصالح. وفيها يلي بعض من تلك النصوص:

١- قوله تعالى: ﴿ فَمَن يَعْمَلُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَسَرَهُ، ﴿ وَمَن يَعْمَلُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَسَرَهُ، ﴿ وَالحَث على كل ما هو خير، والنهي والتحذير من كل ما هو شر. والواقع أنه ما من مصلحة حقيقية إلا وهي خير، وما من خير إلا وهو مصلحة. قال الإمام عز الدين بن عبد السلام عن المصالح والمفاسد بالخير والشر، والنفع والضر، والحسنات والسيئات؛ لأن المصالح كلها خيور نافعات حسنات، والمفاسد بأسرها شرور مضرات سيئات» (١).

٢- قول سبحانه: ﴿ يَكَأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱرْكَعُواْ وَٱسْجُدُواْ وَاعْبُدُواْ رَبَّكُمْ
 وَالْعَكُواْ ٱلْخَيْرُ لَعَلَّكُمْ مُثْلِحُونَ ﴿ ﴾ [الحج: ٧٧]. فقد أمر الله تعالى بفعل الخير مطلقا. وكل مصلحة مرسلة فهي خير، أي فهي مطلوبة شرعا بمقتضى هذه الآية.

⁽١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام ١/ ٤.

٣- قوله ﷺ: ﴿ ﴾ إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدُلِ وَالْإِحْسَانِ ... ﴾ [النحل: ٩٠]. وهذا الأمر يشمل كل عدل وكل إحسان. ومعلوم أن كل عدل فهو مصلحة، وكل إحسان فهو مصلحة. وكل طريق توصل إلى العدل، وكل وسيلة تحقق العدل، فهي مصلحة مأمور بها. ولذلك قال ابن القيم ﷺ: «فإن الله سبحانه أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرعُ اللهِ ودينُه» (١).

٤- ومن الألفاظ المستعملة في القرآن الكريم للتعبير عن مختلف أنواع المصالح والأفعال المصلحية، التعبير بالصالحات أو بالعمل الصالح، مثل قوله جل وعلا: ﴿ وَالْفَعَالَ المصلحية، التعبير بالصالحات أو بالعمل الصالح، مثل قوله جل وعلا: ﴿ وَالْفَصِرِ إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ ﴾ [العصر: ١ -٢]، وقوله: ﴿ يَتَأَيُّهَا ٱلرُسُلُكُلُواْ مِنَ الطّيبَاتِ وَاعْمَلُواْ صَلِيحًا فِن ذَكِرٍ أَوْ أَنتَى الطّيبَاتِ وَاعْمَلُواْ صَلِيحًا ﴾ [المؤمنون: ٥١]، وقوله: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَلِيحًا مِن ذَكِرٍ أَوْ أَنتَى وَهُو مُؤْمِنٌ فَلَنَحْدِينَا لَهُ حَيَوْةً طَيِّبَةً وَلَنَجْدِينَا لَهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴾ والنحل: ٩٧].

فأمثال هذه الآيات تفيد أن كل شيء صالحٍ وكلَّ عملٍ صالحٍ، فهو مطلوب في الشرع، وهو جزء من الشرع.

وعموما فإن المصالح المرسلة يدخل فيها:

۱-كل مصلحة مشروعة غير ممنوعة، يحتاجها الناس وينتفعون بها، أفرادا وجماعات وشعوبا، سواء عُرفت قديها أو جدَّتْ وظهرت بعد أن لم تكن؛ كلصنوعات المختلفة، والمزروعات المتجددة النامية، وكتحصيل العلوم والمعارف النافعة، والقيام بالكشوف والمؤلفات العلمية، وكاستصلاح الأراضي واستثهارها وعهارتها.

⁽١) الطرق الحكمة ١/ ١٩.

٢ - كل وسيلة تؤدي إلى تحقيق مقاصد الشرع ومصالح العباد وتحفظها وتخدمها؛ كالنظم السياسية والقضائية والإدارية والأمنية، وكتأسيس الأحزاب والمنظهات الإصلاحية والجمعيات التعاونية.

فكل هذه المصالح المرسلة مقصودة ومطلوبة شرعا، إما على سبيل الوجوب، أو على سبيل الندب، بحسب مقدار أهميتها وآثارها. وقد تكون واجباتٍ جماعيةً كفائية، وقد تكون واجبات فردية عينية.

البحث في مقاصد الشريعة نشأته وتطوره ومستقبله

البحث في مقاصد الشريعة نشأته وتطوره ومستقبله (١)

ومن هذا المنطلق جزم العلامة ابن القيم بأن «الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل...»(٤).

وهذا الإجماع عن الأئمة وسائر العلماء المعتبرين، قديم يرجع إلى الصحابة رضوان الله عليهم، وهو ما حققه وصرح به عدد من العلماء محققين مدققين في فقه الصحابة والسلف.قال العلامة شاه ولي الله الدهلوي: «وقد يظن أن الأحكام

 ⁽١) بحث مقدم لندوة مقاصد الشريعة، التي نظمتها مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي بلندن، من ١ إلى ٥ مارس ٢٠٠٥.

⁽٢) الجامع لأحكام القرآن٢/ ٦٤.

⁽٣) الموافقات ١/ ١٣٩.

⁽٤) أعلام الموقعين ٣/٣.

الشرعية غير متضمنة لشيء من المصالح...وهذا ظن فاسد تكذبه السنة وإجماع القرون المشهود لها بالخير» (١).

وإذا كان الصحابة هم أول القائلين -وأول المجمعين- بأن الشريعة مصلحة، وأن أحكامها لا تعدو أن تكون لخير تجلبه أو لشر تدفعه، فمن الطبيعي أن يكونوا هم أول الملتفتين وأول المراعين لمقاصد الشرع ولحكمة الله تعالى. قال ابن القيم: «وقد كانت الصحابة أفهم الأمة لمراد نبيه واتبع له. وإنها كانوا يدندنون حول معرفة مراده ومقصوده» (٢).

وإذا كان شيخ المقاصد أبو إسحاق الشاطبي قد أبدى تخوفه - في زمن الركود والجمود - من أن يتلقى فكره المقاصدي التجديدي بالاستغراب والإنكار، فإنه وجد ملاذه وحجته في كون ما جاء به هو «بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار، وشد معاقله سلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأحبار، وشد أركانه أنظار النظار. وإذا وضح السبيل لم يجب الإنكار» (٣). وهو يصرح وينص بصفة خاصة على الصحابة، فيصفهم بأنهم «عرفوا مقاصد الشريعة فحصلوها، وأسسوا قواعدها وأصلوها، وجلت أفكارهم في آياتها، وأعملوا الجد في تحقيق مبادئها وغاياتها» (٤).

وعلى هذا فمقاصد الشريعة ومعرفتها ومراعاتها، ليس شيئا اكتشفه اللاحقون أو ابتكره المتأخرون، بل هو من صميم الدين، بل هو صميمه، من أول يوم ومن أول فهم. والقرآن الكريم والسنة النبوية هما أول مصرح بمقاصد الشريعة وأول منبه على أمثلتها ونهاذجها الإجمالية والتفصيلية. فرغم أن أحكام الوحي لها من

⁽١) حجة الله البالغة ١/ ٢٧، وانظر كذلك تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية للشيخ محمد مصطفى شلبي، ص ٩٦.

⁽٢) أعلام الموقعين.

⁽٣) الموافقات١/ ٢٥.

⁽٤) الموافقات١/ ٢٥.

القداسة ومن الثقة بها والتسليم لها ما لا مزيد عليه عند المؤمنين بها، وما لا يحوجهم إلى بيان علة ولا حكمة ولا مقصد ولا مصلحة، فإن القرآن والسنة – رغم ذلك – قد بينا كثيرا من علل الأحكام ومقاصدها، في العبادات والمعاملات وسائر أبواب التشريع. وأقول كها قال الإمام ابن القيم على القرآن وسنة رسول الله على علوءان من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح...ولو كان هذا في القرآن والسنة نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها، ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة ((1)).

ومثل هذا الموقف نجده - قبل أكثر من ثلاثة قرون من ابن القيم - عند ابن بطال في شرحه النفيس على صحيح البخاري، حيث قال عند حديث: «إنها جعل الاستئذان من أجل البصر».

وهذا حديث مما يرد قول أهل الظاهر، ويكشف غلطهم في إنكارهم العلل والمعاني، وقولهم إن الحكم للأسماء الخاصة؛ «لأنه على علل الاستئذان بأنه إنها جعل من قبل البصر، فدل ذلك على أن النبي على أوجب أشياء وحظر أشياء من أجل معان علق التحريم بها. ومن أبى هذا فقد رد نص السنن. وقد نطق القرآن بمثل هذا كثيرا، من ذلك قول على أو وَحَعَلْنَا فِ ٱلْأَرْضِ رَوَسِي آن تَمِيدَ يِهِم ﴾ [الانبياء:٣١]، وقال: ﴿ مَا أَفَاءَ اللهُ عَلَى رَسُولِهِ عِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ ﴾ [الحشر:٧] إلى قول ه: ﴿ كَنَ لا يكُونَدُ ولَة أَبِيْنَ الْانتِهَاء مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ ﴾ [الحشر:٧] إلى قول ه: ﴿ كَنَ لا يكُونَدُ ولَة أَبِيْنَ أَوْنَ عَدِدها، فلا يلتفت إلى من خالف ذلك» (٢).

وبها أن الغرض الآن متجه إلى رصد الاحتمام بمقاصد الشريعة باعتبارها

⁽۱) مفتساح دار السمعادة ومنسشور ولايسة العلسم والإرادة ۲/ ۲۲، وانظر كذلك «إعسلام المسوقعين» ۱/ ۲۹ المل ۲۰ وشفاء العليل ۲/ ۱۳۷۷ لمل ۵۷۵.

⁽٢) شرح ابن بطال ٩/ ١٩، وابن بطال فقيه مالكي أندلسي، (ت٩٤) وشرحه هذا من أعظم شروح صحيح البخاري، وقد اعتمد عليه كثيرا صاحب فتح الباري، وخاصة في الفقه.

موضوعا للبحث والنظر والتصنيف، وكيف بدأ ذلك وكيف تطور قديها وحديثا، فلا أطيل في بيان أصالة النظر المقاصدي وأسسه الواضحة في القرآن والسنة وفقه الصحابة، خاصة مع ما صرح به عدد من العلهاء من الإجماع على ذلك وبداهته ووضوحه للعيان.

مصطلحات متعددة وحلقات مفقودة:

من أجل التعرف على ما قيل وما كتب عن مقاصد الشريعة في مختلف العصور، وفي مختلف المصنفات والعلوم الإسلامية، لابد أن نعرف -قبل ذلك -أن ما نعنيه اليوم بمقاصد الشريعة قد عبر عنه العلماء بتعابير ومصطلحات متعددة. فلابد من معرفة مختلف المفردات المعبر بها، حتى لا تقتصر على ما ورد بعبارة مقاصد الشريعة، أو مقاصد الشرع، أو ما يشتق منها.

فمصطلحات: العلة والعلل، والحكمة والمصلحة، والمعنى والمغزى، ومراد الشرع، وأسرار الشريعة، كلها وغيرها استعملت وما زالت تستعمل للتعبير عن مقاصد الشريعة وما يندرج فيها.

وكذلك لابد أن نستحضر، ونحن نرصد ونسجل ما نقف عليه من كلام حول مقاصد الشريعة، أن هناك الشيء الكثير من تراثنا العلمي القديم، ومن أقوال عدد من العلماء وآرائهم، إما لم يدون أصلا وخاصة منه تراث الصحابة والتابعين ومن يلونهم من المتقدمين وإما ضاع ولم يحفظ لنا، وإما أنه محفوظ ولم يصل إلى أيدينا بعد، أو لم تصل أيدينا إليه، وإما أنه بين أيدينا ولكن لم يُستكشف ولم يدرس بعد. وهذا كله يُبقي باب الاستدراك والتتميم مفتوحا. فلا بد من أخذ هذا التحفظ في الاعتبار.

الأئمة الأربعة للفكر المقاصدي:

الفكر المقاصدي-كغيره-بدأ ونشأ وتطور عبر سلسلة طويلة، من العلماء

وآرائهم وكتاباتهم، لا حصر لحلقاتها وامتداداتها الفكرية والمذهبية والزمانية والمكانية. إلا أنني أجد أربعة من العلماء المبرزين في هذا المجال، لكل منهم مقامه المتميز، وريادته وإمامته لمن بعده. ويمكن التأريخ ورصد التطورات الكبرى للفكر المقاصدي من خلال هؤلاء الأربعة وهم:

- إمام الحرمين، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، المتوفى سنة ٤٧٨هـ.
 - عز الدين بن عبد السلام المتوفي سنة ٦٦٠هـ.
 - أبو إسحاق الشاطبي، المتوفى سنة ٧٩٠هـ.
 - محمد الطاهر بن عاشور، المتوفى ١٣٧٩هـ/ ١٩٧٣م.

فمن خلال التوقف عند هؤلاء الأعلام الأربعة، مع الالتفات إلى من سبقوهم ومن لحقوهم، مؤثرين ومتأثرين، نستطيع أن نسجل أهم المحطات في نشأة الفكر المقاصدي وتطوره.

قبل الجويني كان القفال الكبير:

قبل أن نصل إلى الإمام الجويني وإلى التطوير النوعي الذي أحدثه في مجال الفكر المقاصدي، نجد إماما مقاصديا جليلا، لا يزال مغمورا، -على الأقل-غير مقدر حق قدره لحد الآن .هذا الإمام يبدو مزاحما ومنافسا للإمام الجويني في إمامته وريادته في مجال المقاصد، وأعني به أبا بكر القفال الشاشي، المعروف بالقفال الكبير (ت٣٦٥)، صاحب كتاب (محاسن الشريعة) وقد نوه بهذا الكتاب غير واحد من العلماء الذين اطلعوا عليه واستفادوا منه فالقاضي أبو بكر بن العربي، ذكره في سياق حديثه عن تعليل الشريعة وانبنائها على المقاصد والمصالح، حيث قال: «ولقد انتهت الحالة بالشيخ المعظم أبي بكر الشاشي القفال إلى أن يطرد (أي جعله مطردا عاما) ذلك حتى في العبادات، وصنف في ذلك كتابا كبيرا أسهاه (محاسن الشريعة)...» (١)

⁽١) كتاب القبس في شرح موطأ مالك بن أنس ٢/ ٨٠٢.

وكذلك ذكره ابن القيم في سياق دفاعه الطويل الممتع عن القول بالحسن والقبح الذاتين، فقال: «واختاره من أثمة الشافعية الإمام أبو بكر محمد بن علي بن اسهاعيل، القفال الكبير، وبالغ في إثباته وبنى كتابه (محاسن الشريعة) عليه، وأحسن فيه ما شاء»(١).

ونحمد الله تعالى على كون هذا الكتاب لا يزال محفوظا (٢)، تعرف نسخة منه بتركيا وأخرى بالمغرب. كما أن جزءا من الكتاب (٣) حققه الأستاذ الدكتور كمال الحاج غلتول العروسي وتقدم به لنيل الدكتوراه في الفقه من جامعة أم القرى من مكة المكرمة، سنة ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢.

وقد علمت أن الباحث الجزائري الدكتور محمد السليماني يعمل على تحقيقه ونشره كاملا.

والكتاب يرمي - أساسا- إلى بيان حكم الشريعة ومقاصدها في أحكامها، مبينا من خلال ذلك وجوه الرحمة والمصلحة واليسر والنفع للعباد. قال الإمام القفال الكبير عليه في مقدمة كتابه: «غرض الكتاب الذي قدرنا - ولله التقدير. - تأليفه، في الدلالة على محاسن الشريعة، ودخولها في السياسة الفاضلة السمحة، ولصوقها بالعقول السليمة، ووقوع نورده من الجواب لمن سأل عن عللها موقع الصواب والحكمة... (3) ، ثم يؤكد أن «المقصد فيه (أي في الكتاب) تقريب الشرائع في العقول في الأصل، وجواز وقوع السياسة فيها لما بينا أنها وقعت من حكيم عليم بالعواقب مستصلح (6).

⁽۱) نفسه ص ۹۱.

⁽٢) كتب هذا الكلام قبل أن يطبع الكتاب وينشر.

⁽٣) من القسم الأول إلى آخر كتاب النكاح.

⁽٤) محاسن الشريعة، القسم المحقق، ص: ٩٠.

⁽٥) نفسه ٩١.

وهو يقرر هذا أهل الحق والإيهان « يعتقدون صحة ما ترد به الشرائع. وإن جهلوا وجهه... ثم وراء ذلك يربطونه بالمعنى العام الذي هو المصلحة من المتعبد الذي تقدست حكمته ورأفته، وغناه وجوده، وانفراده بالعلم بالغيب والشهادة» (۱).

ويستمر تأسيسه العقدي والفكري للبعد المقاصدي الاستصلاحي للشرائع المنزلة من خلال رده على بعض الفئات المشوشة، إلى أن يقول لهم: «إن كنتم تثبتون للأشياء صانعا حكيها قادرا، فهو لا يكون إلا مريدا للخير لعباده، مجزيا لهم على السياسة الفاضلة العائدة باستصلاحهم...» (٢).

ثم يتطرق إلى ما قد يعترض به من أحكام شرعية لا يظهر للناس وجه الحكمة والمصلحة فيها أو في نسخها واستبدال غيرها بها، فيبين أن ثبوت صفة الحكمة والاستصلاح في جملة الشريعة، يغني عن معرفة ذلك في كل أحكامها وتفاصيلها.

فحتى الناس فيها بينهم إذا عرفوا واستقر عندهم أن أحدهم يدبر الأمور ويسوسها بحكمة وعدل وتعقل «كفى ذلك عن تتبع مقاصده بمن يولي أو يعزل، أو فيها يدبر به نفسه وأهله ورعيته، إلا أن يبلغ الأمر في ذلك مبلغا لا يوجد لفعله منفذ ومساغ في المصلحة، فحينئذ يخرج صاحبه الفاعل عن استحقاق صفة الحكيم» (٣).

وبهذا «يكون الجواب عما يسأل عنه عن العلة في الشيء الخافي علينا معناه الخاص به في نفسه، أنه معلول بالعلة العامة التي هي المصلحة»(٤).

وبعد استيفاء هذه المقدمات النظرية التأسيسية قال: «ونحن الآن نصير إلى

⁽١) نفسه ٩٤.

⁽۲) نفسه ۷۰۸.

⁽۳) نفسه ۱۱۱.

⁽٤) نفسه ١١١.

الشرائع ونقرب معانيها من العقل، على الأصول التي تقدم ذكرها...».

ثم مضى علها ومصالحها ووجوه اللطف والحكمة فيها.غير أن خوضه وانهاكه في يبين عللها ومصالحها ووجوه اللطف والحكمة فيها.غير أن خوضه وانهاكه في التعليلات الجزئية لا يمنعه من التوقف من حين لآخر، ليقرر المقاصد العامة والأسس الكلية للشريعة الإسلامية، وليذكر بها ذكره عنها، كها نرى في قوله: "وقد ثبت الدلالة على غنى الله وانتفاء الحاجة والفاقة عنه، واستحالة الضرر واستجلاب النفع إلى نفسه عنى فهو لا يحلل ولا يحرم لحاجة نفسه أو دفع الضر عنها أو استجلاب نفع إليها، وإنها يفعل ذلك لمنافع عباده واستصلاحهم. وما سبيله الاستصلاح، فقد تجري السياسة فيه على حظر ما يخاف بإباحته إلى استباحة ما الصلاح في حظره» (۱).

ومن خلال هذا النص، ونصوص أخرى تقدمت، وأخرى لم أنقلها، يتبين لنا كثرة استعماله لمصطلحات المصلحة على أهميته.

وقد ذهب بعض الدارسين-وهم في ذلك معذورون-إلى أن الإمام الغزالي هو أول من استعمل مصطلح «الاستصلاح»، ثم ظهر أن شيخه الإمام الجويني قد سبقه في ذلك، لكني كشفت عن أنها مسبوقان معا-كها سيأتي بعد قليل-بالقاضي عبد الجبار الهمذاني، المعتزلي، المتوفى سنة ١٧ ٤هـ. وهاأنذا الآن- بتوفيق الله تعالى- أكتشف وأكشف سبق الإمام القفال الكبير، لهم جميعا. ومن يدري، لعلنا نصل إلى أبعد من هذا وأقدم. وها هو القفال نفسه يقول لنا: «وفي ابتعاث الرسل من الحكمة والمصلحة وجوه كثيرة، هي موجودة في كتب العلهاء» (٢).

فمن هؤلاء؟ العلماء السابقون عليه؟ وما كتبهم؟ يا ترى؟ فمها لا شك فيه أن

⁽١) محاسن الشريعة، ص ٤٠٥، ٥٠٥.

⁽۲) نفسه ص: ۱۲۲.

هؤلاء المتقدمين الأولين لهم فضلهم على الإمام الشاشي القفال، مثلا له ولهم الفضل على اللاحقين. وقد نبه محقق كتاب (محاسن الشريعة)، غير ما مرة عن تشابه وتطابق كبيرين، بين نصوص من هذا الكتاب وأخرى في كتاب (مفتاح دار السعادة) لابن القيم الجوزية (۱)، رحم الله الجميع وجزاهم خيرا.

الترمذي الحكيم:

وقبل القفال الكبير نجد على آخر كانت له عناية بارزة بمقاصد الشريعة وعللها وأسرارها، وهو أبو عبد الله محمد بن على الترمذي، المعروف بالترمذي الحكيم. وقد اختلف في سنة وفاته اختلافا غريبا والراجح أنه عاش إلى أواخر القرن الثالث الهجري، وربها إلى أوائل القرن الرابع.

وأول ما يلفت الانتباه ويستحق التنويه عند الحكيم الترمذي، هو أنه -فيها نعرف-أول من استعمل لفظ «المقاصد» في عنوان كتابه، وذلك في كتابه (الصلاة ومقاصدها)، وهو كتاب محقق ومطبوع منذ عدة سنين (٢). وهذا نموذج منه يعلل فيه أفعال الصلاة وما ظهر له من أسرارها، قال على: «فأفعال الصلاة مختلفة على اختلاف الأحوال من العبد: فبالوقوف يخرج من الإباق. وبالتوجه إلى القبلة يخرج من التولي والإعراض. وبالتكبير يخرج من الكبر. وبالثناء يخرج من الغفلة. وبالتلاوة يجدد تسليا للنفس وقبو لا للعهد. وبالركوع يخرج من الجفاء، وبالسجود يخرج من الخطر الذنب. وبالانتصاب للتشهد يخرج من الخسران. وبالسلام يخرج من الخطر العظيم...» (٣). ثم راح يفصل هذه الإشارات في بقية فصول الكتاب.

الترمذي الحكيم يغلب عليه -كشأن علماء الصوفية وشيوخها-هذا المنحى الرمزي الذوقي، في تعليل أحكام الشريعة وتكاليفها. وهذا ما نجده في كتب تعليلية

⁽١) انظر الهوامش في ص ١٠٩ و١١٢.

⁽٢) حققه الأستاذ حسني نصر زيدان، ونشر بمصر (دار الكتاب العربي).

⁽٣) الصلاة ومقاصدها، ص١٢.

مقاصدية أخرى له، مثل كتاب إثبات العلل $^{(1)}$ وكتاب $^{(1)}$ وأسراره $^{(7)}$.

وفي تقديري، فإن القيمة الكبرى للترمذي، لا تكمن في تعليلاته التي شملت الكثير من العقائد والأحكام الشرعية، بقدر ما تكمن في منحاه التعليلي الذي لا يكاد يستثني شيئا. فهو قد خدم فكرة التعليل والتقصيد لأحكام الشريعة بشكل قل نظيره فيمن بعده، فضلا عمن قبله.

الشيخ الصدوق:

وعمن جاؤوا بعد الترمذي وشغفوا بالبحث والتقصي لعلل الشريعة وأحكامها، نجد إماما إماميا، هو العلامة ابن بابوية القمي، أبو جعفر محمد بن علي، المعروف بالشيخ الصدوق، المتوفي سنة ١٨٦ه. وأهم كتاب يذكر له في هذا الباب هو «علل الشرايع » (٦) الذي جمع فيه ثروة كبيرة من الأقوال التعليلية المروية عن أثمة الشيعة وعلمائهم، ابتداء من الصحابة المعتمدين عندهم. وهي تعليلات تشمل كافة أبواب الشريعة، بل كافة أبواب الدين، بها فيها العقائد والأخبار. ولا أستبعد أن يكون الشيخ الصدوق قد تأثر بالشيخ الحكيم، في منهجه ونزعته التعليلية الجاعة (١).

وإذا كانت القيمة الكبرى للترمذي الحكيم هي هذه النزعة التعليلية، بغض النظر عن تعليلاته ذاتها، فإن القيمة الكبرى للشيخ الصدوق هي هذه الآلاف من الروايات التعليلية التي جمعها، من حيث كونها تكشف- من حيث المبدأ- عن توسع كبير في التعليل والتقصيد عند المتقدمين، عما يظهر بوضوح إيهانهم الراسخ

⁽١) حققه الدكتور خالد زهري، ونشرته كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

⁽٢) حققه الأستاذ حسني نصر زيدان، ونشر بمصر (١٩٧٠).

⁽٣) مطبوع في مجلد واحد من جزأين.

⁽٤) للمقارنة بين الرجلين، انظر «تعليل الشريعة بين السنة والشيعة، الحكيم الترمذي وابن بابوي القمي نموذجين، خالد الزهري.

بكون الشرائع كلها مبنية على علل وحكم ومقاصد ومصالح. كما تكشف لنا مؤلفات هؤلاء الأعلام الثلاثة (القفال الكبير، والترمذي الحكيم والشيخ الصدوق)عن مدى انهاك علماء هذه الحقبة في تقصي التعليلات والمقاصد الجزئية التفصيلية بصفة خاصة.

أبو الحسن العامري والتفكير الفلسفي في المقاصد:

في هذه الحقبة أيضا نقف عند حكيم آخر وعَلم آخر من أعلام الفكر المقاصدي والبحث المقاصدي وهو الفيلسوف أبو الحسن العامري، المتوفى سنة ٢٨١هد كذلك.

وإذا كان الأعلام الثلاثة السابقون فقهاء فروعيين شغلتهم العلل والحكم الجزئية، فإن أبا الحسن العامري، الفيلسوف المتكلم، جاء فكره المقاصدي متسما بالنزوع نحو الرؤية الكلية والاستنتاجات العامة.

وأهم نموذج بين أيدينا الآن من إنتاجه وفكره هو كتابه الفذ «الإعلام بمناقب الإسلام» وهو كتاب يدخل في «علم مقارنة الأديان» وأقرب فصوله إلى موضوعنا هو الفصل السادس، المتعلق بحكم العبادات الإسلامية ومكارمها، وبيان تميزها وتفوقها على نظيراتها في الديانات الأخرى.

ولعل أهم سبق حظي به العامري هو سبقه إلى ذكر الضروريات الخمس، التي أصبحت - على مر العصور - محور الكلام في مقاصد الشريعة. وسبقه كذلك إلى التنبيه على منبع استنباطها من خلال العقوبات الشرعية التي وضعت لحفظ أركان الحياة الفردية والاجتماعية. قال على: «وأما المزاجر فمدارها أيضا عند ذوي الأديان الستة لن يكون إلا على أركان خمسة، وهي:

- مزجرة قتل النفس كالقود والدية .
- ومزجرة أخد المال، كالقطع والصلب.

- ومزجرة هتك الستر، كالجلد والرجم.
- ومزجرة ثلب العرض، كالجلد مع التفسيق.
- ومزجرة خلع البيضة، كالقتل عن الردة»(١).

فهذه هي أصول الكليات التشريعية، التي جرى تنقيحها وضبط مصطلحاتها لاحقا، على يد الجويني والغزالي، واشتهرت باسم الضروريات الخمس.

على أن للعامري كتابا آخر، يظهر من عنوانه أنه في صميم مقاصد الشريعة، وهو يشبه بعض العناوين السابقة، المنتمية إلى هذه الحقبة. واسم الكتاب هو: (الإبانة عن علل الديانة). ذكر أنه علل فيه أحكام الشريعة في المعاملات. (٢) ولا أدري لحد الآن ما مصير هذا الكتاب الذي يسيل له لعاب الباحثين في مقاصد الشريعة.

ويبدولي أن العامري وأمثاله من المتكلمين والمتفلسفين قد أسهموا في دفع البحث المقاصدي نحو مرحلة التنظير والتقعيد والتهاس المقاصد الكلية. وفي هذا السياق يمكن أن ندرج بعض الإسهامات المعتزلية، حيث يبدو أن المقالات الاعتزالية عن العدل الإلهي، واللطف الإلهي وفعل الصلاح والأصلح، والحسن والقبح الذاتين، قد شكلت مصدر إغناء للنظر المقاصدي، سواء لدى المعتزلة أنفسهم، أو لدى مخالفيهم ولعل الاستدلالات العقلية المطولة للفخر الرازي على تعليل الشريعة ومصلحيتها، وختمه لها بقوله: «أما المعتزلة فقد صرحوا بحقيقة هذا المقام وكشفوا الغطاء عنه، وقالوا: إنه يقبح من الله تعالى فعل القبيح وفعل العبث، بل يجب أن يكون فعله مشتملا على جهة مصلحة وغرض...» (٣).

⁽١) الإعلام بمناقب الإسلام. ص ١٢٥.

⁽٢) المصدر نفسه، ص١٥٠.

⁽٣) المحصول ٢-٢/ ٢٤٢. وسيأتي قريبا استعمال القاضي عبد الجبار لمصطلح «الاستصلاح» وسبقه بذلك للجويني والغزالي الذين اشتهرا باستعماله.

لعل ذلك واضح الدلالة على حضور المقالات الاعتزالية ومساهمتها في تأسيس النظر المقاصدي. وفي هذا السياق أضع إمام الحرمين وإسهاماته الفكرية في مجال مقاصد الشريعة، حيث انتقلت من التنظير الكلي، بعد مرحلة غنية بالتعليل الجزئي... إمام الحرمين وإمامته في مقاصد الشريعة:

إذا تجاوزنا الإمام أبا إسحاق الشاطبي الذي قدر له أن يتربع على عرش مقاصد الشريعة منذ القرن الثامن الهجري (ت ٧٩٠)، فإن العارفين بهذا الشأن يجمعون على أن صاحب الريادة في هذا الفن، هو إمام الحرمين، الجويني.

وإذا كان إما الحرمين لم يفرد مقاصد الشريعة بمؤلف خاص أو شبه خاص، كما فعل علماء آخرون قبله وبعده، فإن مؤلفاته جاءت مشحونة بقضايا مقاصد الشريعة؛ كلياتها وجزئياتها. وجاءت شاهدة على نظر مقاصدي ثاقب وفكر مقاصدي ناضج. وتلك هي الإمامة التي ائتم به فيها كبار المقاصديين من بعده، فكرروا ما قرره، وأتموا ما بدأه، وساروا على نهجه ونسجوا على منواله.

إسهامات تأسيسيت لإمام الحرمين في الفكر المقاصدي:

الأعمال التأسيسية مهما تكن قلتها ومحدوديتها، ومهما يكن من قصورها وعدم كفايتها، ومهما يكن من قصورها وعدم كفايتها، ومهما يرد عليها من ملاحظات واستدراكات ، فإنها تظل أعمالا عظيمة لا يأتي بها إلا العظماء المبدعون.

ومن هؤلاء إمام الحرمين.وفي ما يلي بعض إسهاماته المقاصدية التي تمتاز بالسبق والابتكار في هذا المضهار.

١ - الضروريات والحاجيات:

لقد أصبح من المعتاد تقسيم المقاصد الشرعية ومصالحها المرعية إلى ضروريات، وحاجيات، وتحسينات. كما أصبح من المعتاد اللجوء والاحتكام إلى هذا التقسيم لتمييز مراتب المصالح ومعرفة ما يقدم وما يؤخر، وما يعتبر فيه

الترخيص وما لا يعتبر، وما يمكن تفويته وما لا يمكن...إلى غير ذلك مما يترتب على هذا التقسيم من قواعد وتطبيقات أصولية وفقهية...هذا التقسيم نجده ونجد أساسه –أول ما نجد – عند إمام الحرمين، وذلك في باب تقاسيم العلل والأصول من كتاب القياس في (البرهان). فبعد أن عرض آراء العلماء فيما يعلل وما لا يعلل من أحكمام الشرع، وذكر نهاذج لتعليلاتهم، وأثر كل ذلك في إجراء الأقيسة في الأحكام...قال: «هذا الذي ذكره هؤلاء أصول الشريعة. ونحن نقسمها خسة أقسام..»(١).

وظاهر من عبارته الإشعار بأن هذا التقسيم من وضعه، وأنه غير مسبوق به وقال أن أذكر تقسيمه للعلل والمقاصد الشرعية، أشير إلى أنه أتى به ليبين من خلاله ما يصح إجراء القياس فيه وما لا يصح. أما الأقسام الخمسة للعلل -أو التعليلات- الشرعية، فهى:

القسم الأول: ما يتعلق بالضرورات، مثل القصاص، فهو معلل بحفظ الدماء المعصومة، والزجر عن التهجم عليها (٢).

القسم الثاني:ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة. وقد مثله بالإجارات بين الناس (٣).

القسم الثالث:ما ليس ضروريا ولا حاجيا حاجة عامة، وإنها هو من قبيل التحلي بالمكرمات، والتخلي عن نقائضها.وقد مثله بالطهارات(٤).

القسم الرابع: وهو أيضا لا يتعلق بحاجة ولا ضرورة، ولكنه دون الثالث،

⁽١) البرهان، ٢/ ٩٢٣.

⁽٢) البرهان، ٢/ ٩٢٣ و ٩٢٧.

⁽٣) البرهان، ٢/ ٩٢٤ و ٩٣٧.

⁽٤) البرهان، ٢/ ٤٢٩ و٩٣٧.

بحيث ينحصر في المندوبات (١). فهو -في الأصل-كالضرب الثالث، الذي انتجز الفراغ منه، في أن الغرض المخيل: الاستحثاث على المكرمة لم يرد الأمر بإيجابها، بل ورد الأمر بالندب إليها...»(٢).

القسم الخامس: هو ما لا يظهر له تعليل واضح ولا مقصد محدد، لا من باب الضرورات، ولا من باب الحاجات، ولا من باب المكرمات، قال: "وهذا ينذر تصويره جدا (") أي أن هذا الصنف نادر جدا في الشريعة؛ لأن كل أحكامهاتقريبا لها مقاصد واضحة وفوائد ملموسة. ولهذا فإنه رغم تمثيله هذا القسم الذي لا يعلل، بالعبادات البدنية المحضة، التي "لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية "(ئ) أي لا يظهر فيها درء مفسدة ولا جلب مصلحة، فإنه سرعان ما نبه على أن هذه العبادات يمكن تعليلها تعليلا إجماليا، وهو أنها تمرن العباد على الانقياد لله تعالى، وتجديد العهد بذكره، مما ينتج النهي عن الفحشاء والمنكر، ويخفف في المغالاة في اتباع مطالب الدنيا، ويذكر الاستعداد للآخرة. قال: "فهذه أمور كلية، لا ننكر على الجملة أنها غرض الشارع في التعبد بالعبادات البدنية. وقد أشعر بذلك: بنصوص من القرآن العظيم في مشل قوله تعالى: ﴿ إِنَ الصَكَوْةُ تَنَهَىٰ عَنِ الْفَحْسَاءِ وَالْمَنْكُوّةً تَنَهَىٰ عَنِ الْفَحْسَاءِ وَالْمُنْكُوّةً وَالْمَنْكُوّةً تَنَهَىٰ عَنِ الْفَحْسَاءِ وَالْمُنْكُوّةً وَالْمَنْكُوّةً تَنَهَىٰ عَنِ الْفَحْسَاءِ وَالْمَنْكُونَ وَالْمَنْكُونَ وَالْمُنْكُوْهُ وَالْمُنْكُونَ الْمُنْكُونَ الْمُنْكُونَ وَالْمَنْكُونَ وَالْمَنْكُونَ وَالْمُنْكُونَ الْمُنْكُونَ وَالْمُنْكُونَ الْمُنْكُونَ الْمُنْكُونَ وَالْمُنْكُونَ الْمُنْكُونَ الْمُنْحَدِي الْمُنْعِيْكُونَ الْمُنْعُونَ الْمُنْكُونَ وَالْمُنْكُونَ الْمُنْكُونَ وَالْمُنْكُونَ الْمُنْكُونَ الْمُنْكُونَ وَلَاهُ الْمُنْكُونَ الْمُنْكُونَ الْمُنْكُونَ الْمُنْكُونَ الْمُنْعُونَ الْمُنْ الْمُنْكُونَ الْمُنْ الْمُنْكُونَ الْمُنْكُونَ الْمُنْكُونَ الْمُنْكُونَ الْمُنْ الْمُنْكُونَ الْمُنْكُونَ الْمُنْكُونَ الْمُنْ الْمُنْعُلْكُونَ الْمُنْ الْمُنْكُونَ الْمُنْكُونَ الْمُنْكُونَ الْمُنْكُونَ الْمُنْ الْمُنْكُونَ الْمُنْكُونُ الْمُنْكُونَ الْمُنْكُونُ الْمُ

فلم يبق إذن إلا بعض أحكامها التفصيلية، مما يعسر تعليله فيتعذر القياس عليه، كهيآت الصلاة، وأعداد ركعاتها، وكتحديد شهر الصوم ووقته...(٦).

⁽١) البرهان، ٢/ ٩٢٤ و٩٣٧.

⁽٢) البرهان، ٢/ ٩٤٧.

⁽٣) البرهان، ٢/ ٩٢٦.

⁽٤) البرهان، ٢/ ٩٢٦.

⁽٥) الرهان، ٢/ ٩٥٨.

⁽٦) الرحان، ٢/ ٩٥٨.

ولنعد إلى التقسيم الخماسي للعلل والمقاصد الشرعية، فقد سبق التنبيه - واعتمادا على كلام الإمام نفسه - على أن القسمين الثالث والرابع، يمكن دمجهما في قسم واحد. ويؤكد هذا أنه عندما ذكر القسم الخامس نص على أنه لا يدخل لا في الضروريات، ولا في الحاسن.فحصر الأقسام الأخرى في ثلاث.

ثم إذا جننا إلى هذا القسم الخامس، نجد أنه قد قسمه -ضمنيا- إلى ما يعلل تعليلا إجماليا وإلى ما لا تعليل له، فيجب إلحاقه بأحد الأقسام الثلاثة، فهو إما من الضروريات، وإما من الحاسن. وما تعذر تعليله، فهو ليس مما نحن فيه، أي تقسيم العلل. فلا يبقى عند التحقيق إلا ثلاثة أقسام...

والذي أريد أن أخلص إليه من هذا: هو أن إمام الحرمين هي، هو صاحب الفضل والسبق في التقسيم الثلاثي لمقاصد الشارع (الضروريات-الحاجيات-التحسينيات)، وهو التقسيم الذي أصبح من أسس الكلام في المصالح الشرعية.

٢- الضروريات الخمس:

لقد دأب العلماء عامة – والمقاصديون منهم خاصة – على اعتبار الضروريات الخمس (الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال) أسس الشريعة ومصالحها الكلية. وقد تحددت هذه الضروريات انحصرت واستقرت على هذا النحو منذ الإمام الغزالي، وأصبحت منذئذ أسسا من أسس أي كلام في مقاصد الشريعة.

وإمام الحرمين هو أحد السباقين إلى إدراكها والتنبيه عليها. ومن إشارته في هذه المسألة ما جاء في قوله: «فالشريعة متضمنها مأمور به، ومنهى عنه، ومباح.

فأما المأمور به: فمعظمه العبادات... وأما المنهيات فأثبت الشرع في الموبقات منها زواجر... وبالجملة: الدم معصوم بالقصاص... والفروج معصومة بالحدود... والأموال معصومة عن السراق بالقطع...(١).

⁽١) البرهان.

فهو في هذا النص قد نبه على حفظ الدين بالعبادات، وعلى حفظ النفس بالقصاص، وعلى حفظ المال والعرض بحد الزنا وحد القذف، وعلى حفظ المال بالقطع. وبهذا يأتي الجويني في الدرجة الثانية بعد العامري – زمنا ووضوحا - في تحديد هذه الضروريات والتنبيه على أساسها.

وإن ما عرفته هذه الضروريات من تتميم وتهذيب، ومن تأصيل وتفصيل، على يد اللاحقين-الغزالي فمن بعده-مها كانت قيمته يبقى مدينا للرواد الأوائل-العامري والجويني، وربا غيرهما-الذين تفتقت فطنتهم ونباهتهم عن هذه الملاحظات والاستنتاجات الرائدة.

٣- وضع المصطلحات المقاصدية وإغناؤها:

ابتكار المصطلحات وضبطها وتطويعها هو نوع من الأعال التأسيسية في أي علم من العلوم، ذلك أن «العلم، من حيث كونه (علما) ينبني على ثلاثة أركان هي: المصطلح، والقاعدة، والمنهج. والركنان الأخيران ينطلقان من المصطلح ويعودان إليه... إذ أول ما يولد -عادة -من العلم هو (المفهوم)، أي (المعنى العلمي البسيط) الذي يشكل مضمون المصطلح في مرحلته الجنينية... إن الحاجة العلمية تدعو إلى وجود المفهوم، ثم يتردد ويتداول بلفظ، أو عدة ألفاظ، إلى أن يستقر في مصطلح ما؛ فيسجل بذلك أول بداية العلم» (١٠).

وإمام الحرمين بعقليت التأسيسية الريادية صاحب عطاء وغناء في مجال المصطلحات وضعا وتطويرا. ومن ذلك المصطلحات الآتية:

تقدم قبل قليل استعماله لمصطلحي: الضرورات والحاجات. كما نجده يتحدث

⁽١) الدكتور فريد الأنصاري: المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ١/ ٣٨، (أطروحة دكتوراه بخزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية-المغرب.

عن «الحاجة العامة»أو «حاجة الجنس»في مقابل حاجة الآحاد، أي الأفراد (١٠) . ولست أدري، هل سبقه سابق إلى تقرير قاعدة «الحاجة تنزل منزلة الضرورة»؟ وعلى كل، فهو يقول: «البيع مستنده الضرورة، أو الحاجة النازلة منزلة الضرورة» (١٠) ويقول: «الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة...» (٣) .

وأنا أورد الآن هذه القاعدة الآن بالدرجة الأولى من حيث الأوعية الاصطلاحية التي تحملها.

وبها أن مصطلح الحاجة - خلاف المصطلح الضرورة - يكتنف الغموض والإبهام، فقد عمل على ضبطه وتحديد مضمونه، خاصة وأن الأمر يتعلق بتنزيل الحاجة منزلة الضرورة في الترخصات واستباحة المحرمات. قال على «فإذا تقرر أن المرعي الحاجة، فإن الحاجة لفظة مبهمة لا يضبط فيها قول. والمقدار الذي بان أن الضرورة وخوف الروح (أي خوف الموت) ليس مشروطا فيها نحن فيه كها يشترط في تفاصيل الشرع في الآحاد (أي في حق الأفراد)، في إباحة الميتة وطعام الغير. وليس من المكن أن نأتي بعبارة عن الحاجة تضبطها ضبط التخصيص والتنصيص، كها تتميز المسميات والملقبات بذكر أسهائها وألقابها، ولكن أقصى الإمكان في ذلك من البيان تقريب وحسن ترتيب ينبه عن الغرض...» (3)

والحقيقة أنه ضبط هذا المصطلح ضبطا علميا محكها، أكثر ضبطا وإحكاما حتى من الذين جاؤوا بعده كالغزلي والشاطبي، فقال: «لسنا نعني بالحاجة تشوق الناس إلى الطعام وتشوفها إليه، فرب مشته لثيء لا يضره الانكفاف عنه، فلا معتبر بالتشهى والتشوف.

⁽١) البرهان، ٢/ ٢٠٣.

⁽۲) البرهان، ۲/ ۲۰۰.

⁽٣) البرهان، ٢/ ٢٠٦ والغياثي: ٢٩٥.

⁽٤) الغياثي: ٢٩٥ - ٢٩٦.

فالمرعي إذا دفع الضرر واستمرار الناس على ما يقيم قواهم...فاقتطعنا من الإبهام التشوف والتشهي المحض من غير فرض ضرار من الانكفاف عن الطعام وقد لا يستعقب ضعفا ووهنا عاجزا عن التقلب في الحال، ولكن إذا تكرر الصبر على ذلك الحد من الجوع أورث ضعفا، فلا نكلف هذا الضرب من الامتناع.ويتحصل من مجموع ما نفينا وأثبتنا أن الناس يأخذون ما لو تركوه لتضرروا في الحال أو المآل...»(١).

وحتى مصطلح « مقاصد الشريعة» - بهذين اللفظين أو بهذا اللقب الإضافي - فإن أقدم استعمال له أعرفه وأذكره هو استعمال الجويني.

ففي رده على أبي حنيفة الذي يجوز الإحرام في الصلاة بغير لفظ التكبير ويرى أن تخصيص الإحرام بلفظ الله أكبر)ليس بلازم قال: «فمن قال والحالة هذه: لا أثر لهذا الاختصاص، وإنها هو أمر وفاقي، فقد نادى على نفسه بالجهل بمقاصد الشريعة» (٢).

وفي بيان مدى حاجة الدنيا إلى الدين، وحاجة الدين إلى الدنيا يقول: «ولكن الله تعالى فطر الجبلات على التشوف للشهوات، وناط بقاء المكلفين ببلغة وسداد، فتعلقت التكاليف من هذه الجملة بالمحافظة على تمهيل المطالب والمكاسب وتمييز الحلال من الحرام وتهذيب مسالك الأحكام على فرق الأنام، فجرت الدنيا من الدين مجرى القوام والنظام من الذرائع إلى تحصيل مقاصد الشرائع، ومن العبادات الرائقة الفائقة المرضية، في الإعراب عن المقاصد الكلية في القضايا الشرعية...»(٣).

كما أن الإمام استعمل بغزارة عددا من المصطلحات المعبرة عن مقاصد

⁽۱) نفسه، ۲۹۳.

⁽٢) الرمان، ٢/ ٢٢٤.

⁽٣) الغياثي:١٤٧.

الشريعة، مثل: «مباغي الشرع ومقاصده» (١) ومثل: المعاني (٢)، والكليات، والمصالح العامة (٣).

ومن التعابير اللطيفة الجامعة التي استعملها للدلالة على مجمل مقاصد الشريعة عبارة: الأغراض الدفعية والنفعية (3). فهي تفيد أن مقاصد الشريعة ذات وجهين: دفع ونفع. وهو المعنى الذي عبر عنه فيها بعد بعبارة جلب المصالح ودرء المفاسد، وعبر عنه الجويني نفسه بقوله: «طلب ما لم يحصل، وحفظ ما حصل» (٥) وهو الذي تبناه الغزالي وعبر عنه بقوله: «أما المقصود، فينقسم إلى ديني ودنيوي. وكل واحد ينقسم إلى تحصيل وإبقاء. وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة، وقد يعبر عن الإبقاء بدفع المضرة...» (٦).

ومن المصطلحات البارزة التي أكثر إمام الحرمين من ذكرها وتنويع استعمالها: مصطلح الاستصلاح. وهو وعاء كبير من أوعية الفكر المقاصدي. فهو معبر عها تقدم ذكره من جلب المصالح ودرء المفاسد، وهما جماع مقاصد الشريعة وأغراضها. كما يعبر به عن مراعاة المصالح المرسلة وإعمالها واعتمادها في الاجتهاد والتشريع، كما يعبر به عن ذلك المنحى الإصلاحي العام للإسلام وشريعته، ولكافة الرسالات والشرائع المنزلة، كما جاء على لسان شعيب على: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَاحُ مَا السَّمَا عَلَى لسان شعيب عَلَى الله المنزلة، كما جاء على لسان شعيب على المنزلة عمارون المناسلة على المنزلة عمارون المناسلة على المنان موسى خطابا الأخيه هارون المناسلة عن الأعراف المنان موسى خطابا الأخيه هارون المناسلة على المنان موسى خطابا الأخيه هارون المناسلة عنه المنان الموسى خطابا الأخيه هارون المناسلة عنه المنان موسى المنان موسى خطابا الأخيه هارون المناسلة على المنان موسى خطابا الأخيه هارون المناسلة عنه المنان المنان

⁽١) الغياثي:٩٩.

⁽٢) النظر على سبيل المثال: البرهان ٢/ ٧٢٤-٢٢٧.

⁽٣) النظر على سبيل المثال:الغياثي: ٥٣ والبرهان: ٢/ ٨٧٥.

⁽٤) البرهان٢/ ٢٠٤.

⁽٥) الغياثي:١٥٨.

⁽٦) شفاء الغليل ١٥٩.

وإمام الحرمين عبر عن هذه المعاني كلها بهذا المصطلح (الاستصلاح)؛ فهو يقرر أن «الشريعة مبنية على الاستصلاح» (السيصلاح» للشريعة واسع وشامل ومطرد في أحكامها وتفاصيلها إلى درجة أن «تفاصيل الاستصلاحات لا تطلع عليها العقول» (٢) ولذلك ليس لأحد أن يضاهي الشريعة في استصلاحات لا تطلع عليها لنفسه ولعقله في حرية الاستصلاح، إذ ليس أحد معصوما كعصمة الشريعة.

الشريعة، ولذلك فهو يرفض «الاسترسال في جميع وجوه الاستصلاح ومسالك الاستصواب» (٣) فهو وإن كان يقر ويقرر -مثلا-أن «الغرض من نصب الإمام استصلاح الأمة» (٤) فهو ينكر على الحكام تماديهم في ممارسة كل ما يرونه استصلاحا على غير هدى من الله ولا سند من شرعه.

هذه بعض الأمثلة من الاستعالات الكثيرة والمتنوعة لمصطلح الاستصلاح عند إمام الحرين. واستعاله لهذا المصطلح من أقدم الاستعالات المعروفة إلى الآن، حتى إن بعض الدارسين اعتقدوا أنه أول من استعمله. وهذا ما مال إليه كل من الشيخ الخضري، وبعده الدكتور عبد العظيم الديب الذي يقول: "ولعل إمام الحرمين هو أول من سمى المصلحة المرسلة استصلاحا، فإن الخضري الله يقول: "يسميه الغزالي الاستصلاح» أي: يرى أن أول من سماه بذلك الغزالي، ووجدناه يسميه بذلك، فلا شك أن الغزالي، ولا كان إمام الحرمين شيخ الغزالي، ووجدناه يسميه بذلك، فلا شك أن

⁽١) البرهان٢/ ٨٠٠.

⁽۲) اليرهان۲/ ۲۱۰.

⁽٣) الغياثي٢٦٩-٢٧٠.

⁽٤) الغياثي ص: ١٤٠.

⁽٥) أصول الفقه:٣٠٣.

الغزالي أخذ هذا عن إمام الحرمين»(١).

والحقيقة أن مصطلح الاستصلاح مستعمل قبل الجويني عند القاضي عبد الجبار المعتزلي المتوفي سنة ١٥ هم، فقد جاء في كتابه (المغني في أبواب التوحيد والعدل): «فصل في معنى وصف اللطف بأنه صلاح ومصلحة واستصلاح…» ثم قال: «فأما وصفه بأنه استصلاح، فإنه يفيد أن غيره قصد بفعله صلاحه...وعلى هذا الوجه نصف القديم تعالى بأنه قد استصلح المكلف بالألطاف وغيرها…» (٢) وقبلهما معا ورد استعماله كثيرا عند القفال الكبير كما تقدم في الفقرة المخصصة له.

بعد الجويني وقبل الشاطبي:

الكتابات عن مقاصد الشريعة فيها بعد الجويني، وإلى الشاطبي، جعلت هذه المرحلة مكشوفة ومضاءة بدرجة جيدة بفضل الأبحاث والدراسات الكثيرة التي أنجزت حول هذه الحقبة وأعلامها، ابتداء بأبي حامد الغزالي وانتهاء بأبي إسحاق الشاطبي، مرورا بأبي الوليد بن رشد، وأبي بكر بن العربي، وفخر الدين الرازي، وسيف الدين الآمدي، وعز الدين بن عبد السلام، وشهاب الدين القرافي، ونجم الدين الطوفي، وابن تيمية، وابن قيم الجوزية.

فه ولاء جميعا نـشرت وذاعـت ودرسـت كتبهم وأفكارهم وإسـهاماتهم المقاصدية، على ما بينها من تفاوت كبير،كما وكيفا.

ولعل في القائمة البيبليوغرافية التي أعدها الدكتور محمد كمال إمام ونشرها في العدد الخاص من مجلة (المسلم المعاصر) بيانا وافيا لذلك. ولهذا لا أطيل في الحديث عن هذه الحقبة التي تمتد أربعة قرون، وأقتصر منها على تسجيل النقط الآتية:

-للإمام أبي حامد الغزالي (٥٠٥ ت) مكانة عالية وتأثير بليغ في مسار الفكر

⁽١) فقه إمام الحرمين٢٦٢.

⁽۲) المغنى ۱۳/ ۲۰.

المقاصدي منذ زمنه وإلى الآن، وله إبداعاته وسوابقه في التطوير والارتقاء بهذا الفكر. ولو أن معظم ذلك نجد أصوله وبذوره عند شيخه الإمام الجويني.

وقد استقصى الباحث المغربي الأستاذ محمد عبدو عناصر الجدة والسبق في الفكر المقاصدي لأبي حامد، مما تكرر لاحقا عند الشاطبي، فذكر من ذلك(١):

١ - تقسيم المصالح إلى ضرورية وحاجية وتحسينية.

٢- مقاصد الشرع يتم حفظها من جهتي الوجود والعدم (الحفظ الوجودي والحفظ العدمي).

٣- المصالح التحسينية تنعطف على المضرورية والحاجية انعطاف التتمة
 والتكملة .

٤ - فقدان المصالح التحسينية لا يلزم منه فقدان الضرورية ولا الحاجية.

٥ - كل قسم من الأقسام الثلاثة له أذياله ومكملاته.

٦- المصالح المكملة لغيرها إنها تعتبر بشرط ألا تعود على أصلها بالإبطال.

٧- قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصد الشارع
 في التشريع.

ومن أهم أوائل الإمام الغزالي كذلك، ما قرره وكرره من كون المصالح الضرورية (الضروريات الخمس) محفوظة في كافة الشرائع المنزلة، وأنه «يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق. ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر، والقتل، والزنا، والسرقة، شرب السكر» (٢).

⁽١) انظر (الفكر المقاصدي عند الإمام الغزالي، الفصل الأخير) رسالة جامعية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

⁽٢) المستصفى ١/ ٢٨٨.

إذا كان الإمام الغزالي قد تحدث كثيرا عن الضروريات الخمس، واشتهرت على يده تسميتها وأمثلتها ومكملاتها، وكذلك ترتيبها، على هذا النحو: (الدين والنفس، والعقل، والنسل، والمال)فإن سيف الدين الآمدي قد يكون الأول الذي توقف عند مسألة ترتيب الضروريات الخمس، فناقش وعلل وعدل. وقد اختار تقديم النسل على العقل (1)، خلافا للغزالي الذي دأب على تقديم العقل على النسل.

أما بقية الأصوليين التقليديين من مختلف المذاهب، فلا نكاد نجد عندهم شيئا يستحق التسجيل والذكر. بل نجد مصنفاتهم -على العموم- تمثل تراجعا ونزولا مستمرا نحو الصورية والعقم والانحطاط عن المستوى الأصولي والمقاصدي الذي وصله الجويني والغزالي.

لكن بجانب هذا الخط الأصولي التقليدي، وربها خروجا عليه، نجد في هذه الحقبة عددا من فطاحل العلماء المتحررين المجددين. فبعض هؤلاء استمر معهم النمو والازدهار للفكر المقاصدي تنظيرا وتطبيقا، حتى وصل الأمر إلى الشاطبي.

وأذكر من هؤلاء على وجه الخصوص: ابن عبد السلام وتلميذه القرافي، ثم ابن تيمية وتلميذه ابن القيم.

تميز الإمام ابن عبد السلام:

ومن بين هؤلاء، يتميز الإمام عز الدين بن عبد السلام، بشيء لم يفعله أحد قبله ولا بعده في العصور السابقة، وهو تناوله المفصل والمعمق -النظري والتطبيقي- لموضوع المصالح والمفاسد، وذلك في كتابه «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»، وهو محقق مطبوع متداول، فلا أطيل في التعريف به ولا في تحليل مضامينه (٢).

⁽١) الإحكام ٤/ ٣٨٠.

⁽٢) وأنظر أطروحة الدكتور عمر بن صالح بن عمر (مقاصد الشريعة عند الإمام عز الدين بن عبد السلام).

وفي هذه الحقبة أيضا نجد تصنيف كتابا آخر على النمط الفقهي التعليلى، وهو (محاسن الإسلام وشرائع الإسلام) للفقيه الحنفي أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن البخاري (ت ٢٥٥)، وهو يشبه اسما ومضمونا - كتاب (محاسن الشريعة) للقفال الكبير، إلا أنه متأخر عنه زمنا ومستوى.

الشاطبي مؤسس علم المقاصد:

إذا كان الإمام محمد بن إدريس الشافعي قد اعتبر مؤسس «علم أصول الفقه»، بالرغم من أنه لم يدع ذلك، بل ماتفالين وهو لا يعرف حتى مصطلح «علم أصول الفقه»، فكذلك الشأن مع إمامنا أبي إسحاق الشاطبي الغرناطي، الذي اعتبره الكثيرون مؤسس «علم مقاصد الشريعة»، بالرغم من أنه لم يدع ذلك، ولا استعمل هذا اللقب.

الإمام الشاطبي أصبح رديفا لمقاصد الشريعة، فلا يكاد يـذكر إلا ذكـرت معـه، ولا تذكر إلا ذكر معها.

وقد طارت شهرته وذاع صيته، وكتب عنه في زمننا من المؤلفات ومن الأبحاث والمقالات ما لا يكاد يحصى. فلذلك ليس من اللائق أن أطيل وأفصل في الحديث عنه وعن مكانته في الشريعة، لاسيها وأنني أحد الذين كتبوا كتباعن الشاطبي (١).

ولكن هذا لا يمنع من ذكر رؤوس بعض المسائل:

-المسألة الأولى ما جاء في عنوان هذه الفقرة، وهو تأسيس «علم مقاصد الشريعة».

فكل الذين يؤمنون بانبشاق هذا العلم وتميزه، أو يؤمنون بضرورة ذلك

⁽١) أعني بذلك كتابي (نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي).

وفائدته، أو أنه آخذ طريقه نحو التبلور والاستقلال، كل هؤلاء يعتبرون أن عمل الشاطبي كان عملا تأسيسيا في هذا المضهار.

وقد اشتهر العلامة محمد الطاهر بن عاشور بأنه أول من دعا إلى تأسيس علم جديد، يستقل عن علم أصول الفقه ويتكامل معه، هو (علم مقاصد الشريعة). ولكنه هو نفسه يردف قائلا بعد دعوته تلك:

«والرجل الفذ الذي أفرد هذا الفن بالتدوين هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المالكي، إذ عني بإبرازه في القسم الثاني من كتابه المسمى (عنوان التعريف بأصول التكليف في أصول الفقه) (١)، وعنون ذلك القسم بكتاب المقاصد» (٢).

- المسألة الثانية، هي أن الشاطبي جمع ما تفرق عند غيره وما تراكم وتطور عند سابقيه، لكن جمعه هذا كان عملا بنائيا منسقا، مع مزيد من البيان والتتميم، ليخرج ذلك كله على شكل نظرية متكاملة في مقاصد الشريعة.

- المسألة الثالثة: عما هيأ لاكتهال هذا البناء على يد الشاطبي، إلى حد أصبحنا معه اليوم نتحدث-متفقين أو مختلفين- عن «علم المقاصد»، كونه افتتح الكلام في أبواب جديدة تتعلق بمقاصد الشريعة، منها:

- مقاصد المكلف في علاقتها بمقاصد الشارع،
- ومنها علاقة المقاصد بالاجتهاد ومدى توقفه عليها،
 - ومنها طرق إثبات المقاصد.

(١) يقصد كتاب (الموافقات) الذي كان الشاطبي قد اختار له في البداية اسم (عنوان التعريف بأسرار التكليف) بهذه الصيغة وليس كها ورد عند الشيخ ابن عاشور، دون أن يصححه أو ينبه على خطئه أحد من الناشرين ولا من المحققين.

⁽٢) مقاصد الشريعة الإسلامية، بتحقيق الميساوي، ص١٢٨-١٢٩.

فهو في هذه المباحث كلها مبتكر ومجدد ومؤسس(١).

- المسألة الرابعة: إن الاستفادة من عمل الشاطبي لم تحصل لا في زمن الشاطبي ولا في القرون التي أعقبته، لأن الزمن الإسلامي كان قد توقف وتجمد، إلى أن تحرك من جديد في غصون قرن مضى، يزيد أو ينقص...

ابن عاشور يستأنف البناء:

منذ أن تعرفت على التراث العلمي للعلامة محمد الطاهر بن عاشور، واستوعبت قيمته وأهميته، وأنا أعرب عن أسفي لما أصابه من حيف وإهمال. وكثيرا ما كنت أقول: ماذا لو كان ابن عاشور مصريا أو شاميا أو سعوديا؟

فالانتهاء التونسي والمغربي الإفريقي عموما، هو نفسه جزء من المشكلة، فهي مشكلة تاريخية جغرافية قديمة.

ولكن الجزء الأكبر في المشكلة هو ما نجم عن الانقلاب الكبير والشامل الذي عرفته تونس في مرحلة ما بعد الاستقلال، وخاصة في الوضع الديني والثقافي والفكري، الذي لم يبق فيه مكان ولا مكانة لابن عاشور وأمثاله.

ولعل أول كتاب كامل يصدر حول ابن عاشور، هو الذي أصدره المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وهو (نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور) للدكتور إساعيل الحسني (صدر سنة ١٩٩٥)، ثم تبعه كتاب الدكتور بلقاسم الغالي (شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور)، (نشر في لبنان سنة ١٩٩٦) وفي السنة الماضية (٢٠٠٤) صدرت من لندن طبعة جديدة مع دراسة جيدة، لكتاب ابن عاشور (مقاصد الشريعة الإسلامية) للأستاذ محمد الطاهر الميساوي.

وأخيرا صدر أهم عمل علمي عن ابن عاشور، وهو لتلميذه العلامة محمد

⁽١) راجع تفصيل ذلك في (نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي)، وخاصة الباب الرابع، الأخير.

الحبيب ابن الخوجة، وللأمين العام لمجمع الفقه الإسلامي. وقد طبع على نفقة أمير دولة قطر. هذا الكتاب يحمل اسم (محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية) وهو في ثلاثة مجلدات ضخمة، هى:

- الجزء الأول: شيخ الإسلام محمد الطاهر بن عاشور.
 - الجزء الثاني: بين علمي أصول الفقه والمقاصد.
- الجزء الثالث: مقاصد الشريعة الإسلامية، لشيخ الإسلام، الإمام الأكبر عمد الطاهر بن عاشور (تحقيق ومراجعة) هذه المؤلفات، فضلا عن أبحاث ومقالات وفقرات أخرى، قد جعلت الشيخ ابن عاشور يتبوأ الآن شيئا فشيئا مكانته، ويصبح أكثر فأكثر معروفا هو وكتبه، وخاصة منها كتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية). فلهذه الأسباب، أجدني، مرة أخرى، في غنى عن التطويل والتفصيل في الحديث عنه، وأقتصر على العناصر الأكثر جدارة بالذكر في هذا السياق.
- ١ عمل ابن عاشور في مجال الدراسات المقاصدية شبيه بعمل الشاطبي، من حيث طابعه التأسيسي، فهو كما صرح بنفسه يقتفي أثره، ويبني على ما أسسه، ثم يضيف ما عنده. ولقد أحسن الأستاذ محمد الطاهر الميساوي حين وصف ابن عاشور بأنه «المعلم الثاني» بعد «المعلم الأول» الذي هو الشاطبي (١).

فابن عاشور واصل الكلام في أهمية المقاصد ومدى احتياج الفقه والاجتهاد الفقهي إليها.

كما واصل الكلام في طرق إثبات المقاصد، بالإضافة إلى مزيد من التعمق في القضايا المألوفة، كالمصالح وأقسامها...

٢- من أبرزها ما أضافه ابن عاشور، هو ذلك النوع من المقاصد الذي خصص

⁽١) مقاصد الشريعة الإسلامية، مقدمة المحقق ص١٠٣.

له القسم الثالث من كتابه، وسياه «مقاصد التشريع الخاصة بأنواع المعاملات»، وأدرج تحته:

- مقاصد أحكام العائلة.
- مقاصد التصرفات المالية.
- مقاصد الشريعة في المعاملات المنعقدة على الأبدان.
 - مقاصد أحكام القضاء والشهادة .
 - المقصد من العقوبات.

لقد كان الكلام في مقاصد الشريعة قبل ابن عاشور ينصرف إما إلى المقاصد العامة، وهي التي خصص لها القسم الثاني، وسهاها «مقاصد التشريع العامة»، وإما إلى مقاصد الأحكام التفصيلية، أي المفاصل الجزئية، فلها جاء ابن عاشور كشف عن مستوى آخر من المقاصد، يتوسط بين العامة والجزئية، وهو ما يتعلق بمجال تشريعي معين، كالمجالات التي ذكرها.

۳- ابن عاشور هو أول من نادى صراحة بتأسيس علم جديد هو «علم المقاصد» (۱)، ويبدو أنه كان يؤلف كتابه على هذا الأساس.

3 - لا بد من الاعتراف بأن الطفرة التي أحدثها ابن عاشور في مجال مقاصد السريعة، متمثلة في العناصر الثلاثة السابقة، وأيضا في كونه أدخل الدراسة المقاصدية في البرنامج الدراسي لجامعة الزيتونة، وفي فكره المقاصدي المبثوث في عامة إنتاجه الفقهي والأصولي والتفسيري والحديثي والفكري، هذه الطفرة لم تنبت من فراغ، ولم تأت بغتة، بل هي مسبوقة ومعززة بالحركة الإصلاحية التجديدية الشاملة التي كانت تعتمل آنذاك لدى علماء مصر وتونس والجزائر والمغرب

⁽١) مقاصد الشريعة، بتحقيق الميساوي، ص١٢٧.

وغيرهم. وتعززت كذلك بنشر كتاب (الموافقات) الذي طبع في حياته عدة مرات بتونس ومصر، وقام هو نفسه بتدريسه للطلبة الزيتونيين . فابن عاشور مدين لكل هذه العوامل التي جني ثمرتها.

الصحوة المقاصدية المعاصرة:

1- في سياق العناصر المشار إليها في الفقرات السابقة، وبعد سنوات من صدور كتاب ابن عاشور، نجد الزعيم والعلامة المغربي علال الفاسي (ت١٩٧٤ (يحمل راية المقاصد والفكر المقاصدن، على نطاق واسع في عدد من المؤسسات الجامعية المغربية، ويتوج ذلك بتأليف كتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها)، وهو الكتاب الذي يقول عنه: «وكان أصله محاضرات ألقيتها على كل من طلبة الحقوق بجامعة محمد الخامس بالرباط، وطلبة كلية الحقوق بنفس الجامعة بفاس، وطلبة كلية الشريعة بجامعة القرويين من نفس المدينة »(١).

وهذا-كما لا يخفى - توسع كبير في تدريس مقاصد الشريعة وتلقين قضاياها ونشر ثقافتها، وإخراج لها من الحيز الضيق الذي كان لا يتجاوز - في أحسن الحالات - خاصة الخاصة.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل استمر وترسخ وتضاعف أضعافا كثيرة. فبعد سنوات قليلة من وفاة علال الفاسي الشاهان الجمع بعض رفاقه وتلاميذه في افتتاح أقسام للدراسات الإسلامية في كليات الآداب والعلوم الإنسانية، وهي الكليات التي توجد في جميع الجامعات المغربية، حيث جعلت فيها «مقاصد الشريعة» مادة دراسة مستقلة يدرسها آلاف الطلبة بصفة منتظمة طيلة سنواتهم الجامعية.

هذه السنة الحسنة ما لبشت أن انتقلت واتسعت، وعمل بها في مستويات ومؤسسات جامعية أخرى بالمغرب وخارج المغرب. وهذا هو التطور التاريخي

⁽١) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، (تقديم الكتاب).

الأعظم الذي عرفته مقاصد الشريعة والدراسات المقاصدية منذ كانت. بل إن هذا التطور أصبح يخدم مقاصد الشريعة في سنة واحدة بأضعاف مضاعفة عها كان يحصل على مدى قرون. ذلك أن الأمر لم يقف عند تدريس المقاصد لألوف الطلاب في عدد من الجامعات عبر العالم، بل امتد إلى البحث العلمي، الجامعي وغير الجامعي، وامتد إلى حركة التأليف والنشر، وامتد إلى المجالات والندوات المتخصصة.

وها نحن اليوم نتدارس مبادرة كريمة، هي الأولى في بابها، لتأسيس «مركز دراسات مقاصد الشريعة».

فهذا ما أعنيه بالصحوة المقاصدية المعاصرة.

مستقبل البحث في مقاصد الشريعة:

البحث في مقاصد الشريعة أضحى اليوم ينمو ويتسع بوتيرة لم يسبق لها مثيل، سواء في الجامعات أو خارجها. غير أن ذلك يجري بكثير من العفوية أو العشوائية، مما يؤكد الحاجة الملحة لكثير من التفكير والتخطيط والتوجيه، من أجل ترشيد البحث المقاصدي. بين يدي ذلك أضع فيها يلي بعض الخطوط العريضة التي يمكن اعتهادها في هذا المجال.

أولا: الدراسة المقاصدية للقرآن والسنة:

لقد تحقق قدر معتبر من النشر والدراسة للمؤلفات والإسهامات المقاصدية لعدد من علمائنا، من فقهاء وأصولين ومتكلمين وغيرهم. ولقد أصبح الآن لزاما التوجه إلى الدراسة المقاصدية المباشرة لنصوص القرآن والسنة، لأن مقاصد الشريعة وفي النهاية – إنها هي مقاصد الكتاب والسنة لا أقل ولا أكثر، فإذا كنا نلتمس المقاصد ونستخرجها من كتب الفقه وكتب الأصول وغيرها، فأولى بنا الآن أن نلتمسها ونستخرجها من القرآن الكريم والسنة النبوية. فإنها المقاصد مقاصدهما، وإنها الأصول أصولها، قال الإمام الشاطبي وهو يحكي رحلته مع المقاصد ومع كتاب

(الموافقات): « ولما بدا من مكنون السر ما بدا، ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى، لم أزل أقيد من أوابده، وأضم من شوارده تفاصيل وجملا، وأسوق من شواهده في مصادر الحكم وموارده مبينا لا مجملا، معتمدا على الاستقراءات الكلية، غير مقتصر على الأفراد الجزئية، ومبينا أصولها النقلية بأطراف من القضايا العقلية، حسبها أعطته الاستطاعة والمنة في بيان مقاصد الكتاب والسنة»(١).

ثم قال الشريعة، وعمدة الملة، وينور الأبصار والبصائر... وإذا كان كذلك، لزم وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر... وإذا كان كذلك، لزم ضرورة لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة وطمع في إدراك مقاصدها، واللحاق بأهلها، أن يتخذه سميره وأنيسه، وأن يجعله جليسه على مر الليالي والأيام... ولا يقدر على ذلك إلا من زاول ما يعينه على ذلك من السنة المبينة للكتاب»(٢).

على أن مقاصد القرآن والسنة ليست محصورة في آيات الأحكام وأحاديث الأحكام. بل كل الآيات والأحاديث لها مقاصدها، ويجب أن تدرس وتفهم بمقاصدها. فالقصص القرآني له مقاصده، والأدعية القرآنية والنبوية لها مقاصدها فالقصص الأمثال في القرآن والسنة له مقاصده، كما للآيات مقاصدها التشريعية مقاصدها. وما ذكره ابن بطال وابن القيم من كون القرآن والسنة مليئين بآلاف التعليلات والتنبيهات المقاصدية، يجب استقصاؤه واستخراجه ودراسته بالكامل، وهذا وحده يتطلب عدة أبحاث ومؤلفات.

⁽١) الموافقات ١/ ٩ طبعة دار ابن عفان١٤١٧ ١٩٩٧.

⁽٢) الموافقات ٤/ ١٤٤.

⁽٣) قد يرى البعض أن الأدعية -على سبيل المثال- مقصودها واضح معروف، وهو ابتغاء الاستجابة وتحقيق مضمونها من الله تعالى. وهذا مسلم لاشك أنه المقصود الأول والمباشر للدعاء. لكن الدعاء يتضمن قضايا ومقاصد عقدية وتعليمية وتربوية وتشريعية. فهذا ما أدعو إلى دراسته وبيانه واستثماره. ومنذ مدة وأنا أقترح على بعض الطلبة الباحثين موضوع (فقه الدعاء ومقاصده) ولا أعلم أن أحدا قد بحثه.

ثانيا: مقاصد العقائد:

وهذا المجال في تقديري هو أهم المجالات والآفاق التي على البحث المقاصدي ارتيادها وإلحاقها بمجالات الدراسات المقاصدية، وأعني به البحث في (مقاصد العقيدة الإسلامية)، تماما مثلما بحث السابقون ويبحث المعاصرون في (مقاصد الشريعة الإسلامية). وليست شرائع الإسلام أولى بالعناية وبالبحث عن مقاصدها من عقائد الإسلام. فلهاذا نجد الحديث ينمو ويتكاثر عن مقاصد الأحكام ولا نجد شيئا عن مقاصد العقائد؟!

ففي الفقه والتشريع كانت مقاصد الأحكام حاضرة ومؤثرة في الفهم والاستنباط والاجتهاد والتطبيق، مما جعل الحديث عن مقصود الشرع، ومقصود الحكم، وحكمة الشريعة ومقاصد الشريعة، حديثا مألوفا ومعتمدا عند عامة علماء الفقه وعلماء أصول الفقه.

أما مجال العقائد (علم التوحيد وعلم الكلام) فقد خلا تقريبا من النظر المقاصدي، وكأن عقائد الإسلام ليس لها مقصد ولا غرض ولا ثمرة ترجى، وأن على المكلف أن يعتقدها ويعقد عليها قلبه ليس إلا. وليت الأمر وقف عند هذا الحد، فإنه قد يهون، ولكن الذي حصل ونتج عن تغييب مقاصد العقائد هو اتخاذ مقاصد غير مقاصدها، تم تنفيذها من الخصوم المناوئين، والرد عليها بها يضادها. وأدخلت العقائد الإسلامية - تلك البسيطة البريئة - في متاهات ذهنية خيالية أفقدتها قيمتها وفائدتها، وصرفتها عن مقاصدها وعن بعدها العلمى.

أنا أنطلق من أن لكل عقيدة من عقائد الإسلام (الإيمان بالله، صفات الله وأسماؤه الحسنى، النبوات، القضاء والقدر، الملائكة، اليوم الآخر، الجنة، النار، المصراط، الثواب، العذاب...) كل عقيدة من هذه العقائد، وضمنها عقائد جزئية، لها مقصودها الشرعي أو مقاصدها. وهي مقاصد -كمقاصد الأحكام التشريعية -

مصرح ببعضها، أو موماً إلى بعضها، وبعضها يدرك بالبداهة والفطرة، أو يدرك بالنظر والربط والاستنتاج. بل إن مقاصد العقائد تدرك أيضا من خلال مقاصد الشريعة مثلها العكس أيضا. فإن الشرائع والعقائد ملة واحدة ذات مقاصد واحدة. المهم: لكي تستعيد عقائدنا وجهها الحقيقي وتؤدي دورها الحقيقي، وتستعيد موقعها الأساسي في حياتنا وعلومنا وثقافتنا، لابد من البحث في مقاصدها الشرعية، ودراستها والتعامل معها في ضوء مقاصدها تلك.

فهذا مجال كبير وبكر من مجالات (علم المقاصد)، يحتاج إلى باحثين أفذاذ ومستكشفين رواد.

وقد انشغلت بهذا الموضوع وتهممت به منذ عدة سنوات، حيث عرجت بي بعض المناسبات على نقاشات وقراءات في بعض القضايا العقدية. وكنت فيها قبل قد تعاملت كأي طالب علم مع هذا المجال وقضاياه وتقبلته على ما هو عليه، ثم مضيت إلى شيء من التخصص والتركيز في مجالي الأصول والمقاصد وغيرهما.

فلما عدت مؤخرا إلى بعض المراجعات والمناقشات العقدية، هالني أن أجد العقائد بلا مقاصد إونها في نفسي هم وقلق شبيه بذلك الذي عبر عنه أبو الوليد بن رشط المناقظ بقوله: «فإن النفس عما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة في غاية الحزن والتألم»(١).

وأنا إلى الآن أتعجب وأتساءل: كيف ظهر في المسلمين (علم مقاصد الشريعة)، ولم يظهر فيهم (علم مقاصد العقيدة) !؟

ولقد كدت أستسلم لمقولة (الواقع لا يرتفع)، ولكن نظرا لأهمية القضية وخطورتها وشدة إلحاحها علي، بدأت أفكر وأقتنع بأن هذا الواقع لابد أن يرتفع.

⁽١) غصل المقال، ص٥٧/٥٨.

فإذا لم أكن أنا متخصصا في مجال العقائد ولا قادرا على التفرغ له، فلأكن فيه داعيا ومناديا. وفي هذا السياق تأتي إثارتي لهذه القضية ودعوتي إلى بحثها ومعالجتها فيها يستقبل من مسيرة البحث المقاصدي.

ثالثا: طرق إثبات المقاصد:

هذا الموضوع كما لا يخفى هو مفتاح الكشف والإثبات لمقاصد الشريعة. وهو أيضا المفتاح الذي به نغلق الباب على أدعياء المقاصد، والمتقولين على المقاصد، والمتقولين على الشريعة وأحكامها باسم المقاصد.

فحينها يصبح القول في مقاصد الشريعة وتحديدها وتعيينها وترتيبها عملا علميا دقيقا ومضبوطا له أصوله ومسالكه وقواعده، يمكننا أن نتقدم بثبات وثقة في مزيد من الكشف عن مقاصد الأحكام، إتماما ولربها تصحيحا لا قام به أسلافنا من فقهاء وغيرهم. على مر العصور.

كما أن هذا سيغلق الباب على الطفيليين ودعاة التسيب باسم المقاصد والاجتهاد، الذين أصبح شعارهم الانص مع الاجتهاد» و «حيثها كان رأينا فتلك هي المصلحة» و «حيثها اتجه تأويلنا وغرضنا فتلك هي مقاصد الشريعة ».

نعم لقد بذلت مجهودات، وكتبت أبحاث وفصول ومقالات في هذا الموضوع، من ذلك بحث الأستاذ فريد شكري، المقدم بهذه الكلية، وبحث الدكتور نعمان جغيم، وهو مطبوع بعنوان(طرق الكشف عن مقاصد الشارع)، ولكنها تظل حتى الآن قاصرة كما وكيفا عن سد هذه الثغرة وإيفائها حقها، بما يتناسب مع أهميتها وخطورتها.

رابعا: إعمال المقاصد واعتمادها في قضايا الفكر الإسلامي المعاصر:

إن مقاصد الشريعة - العامة منها والجزئية - تمثل ثوابت الإسلام ومراميه وأسسه العقدية والتشريعية ولذلك فهي تمثل عنصر الثبات والوحدة والانسجام لحركة الفكر الإسلامي في مختلف قضاياه وجوانبه.

ومن جهة ثانية فإن الفكر الإسلامي المعاصر قد أصبح عرضة - أكثر من أي وقت مضى - لتأثيرات قوية نافذة من الفكر الغربي الحديث، مما يوسع من احتمالات الاختلاف والتباعد، ليس بين رواده ومدارسه فحسب، ولكن التباعد حتى عن بعض ضوابط الإسلام ومقتضياته وعن صبغته وطبيعته.

ومقاصد الشريعة بها تتضمنه وتبرزه من كليات وثوابت، ومن شمولية وتناسق في النظر إلى الأمور، وبها تتضمنه من مراتب وأولويات، هي خير مؤسس وموجه وموحد للفكر الإسلامي في مختلف القضايا التي يواجهها ويعالجها اليوم، سواء منها العقدية أو السياسية أو الاقتصادية أو الاجتهاعية أو التربوية...، ولا نبالغ إذا قلنا إن «الفكر الإسلامي» لا يكون جديرا بهذه الصفة إلا بقدر ما يتمثل مقاصد الشريعة ويصطبغ بها، ويترجمها إلى إجابات وحلول لقضايا العصر وإشكالاته وتحدياته.

وعلى هذا الأساس يمكن تناول أي قضية من القضايا التي تشغل الفكر المعاصر، والفكر الإسلامي خاصة، ودراستها من عدة زوايا يكون من بينها أو في مقدمتها زاوية مقاصد الإسلام ومقاصد شريعته، بحيث تتخذ معيارا وحكما.

وبالله تعالى التوفيق والحمد لله رب العالمين.

الرباط ١٤ من ذي الحجة ١٤٢٥ه.

۲٤ من يناير ۲۰۰۵م.

مقاصد الشريعة أعز ما يطلب

مقاصد الشريعة .. أعز ما يطلب

مداخلة قدمت ضمن ندوة (مسارات النهضة والفقه الاستراتيجي) بقاعة المؤتمرات بالأزهر - القاهرة في ١٠/٩/٩/

بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا رسول الله وآله وصحبه ومن والاه،

أما يعد:

فضيلة أستاذنا ومعالي أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل القوصي، يسعدني ثانية أن أجلس على يمينكم بعد أن جلست في هذا الموقع أيام الثورة المصرية المجيدة، كانت الثورة في بدايتها ونحن نجلس في قاعة محمد عبده بطالله، وكان فضيلة أستاذنا كذلك الأستاذ الكبير الدكتور حسن الشافعي، كان في مثل هذا الموقف يجلس أمامنا بتواضعه الجم المعهود، وإلا فلا يليق إلا أن أكون مكانه ويكون مكاني، دائها وليس هذه المرة أو تلك فقط.

حضرات السادة الأساتذة الأجلاء، إخواني أخواتي الحاضرين جميعا، أحييكم: السلام عليكم ورحمة الله، وسعيد مرة أخرى ومرات أخرى – إن شاء الله تعالى – أن أكون بينكم في هذا التواصل العلمي وهذه الإعادة لهذا الاعتبار، نحن دائيا – نحن في المغرب – وأنا أقولها أحيانا جادا ومازحا: إننا إنها نتبع المصريين – ابن القاسم والشيخ خليل على سبيل المثال – فلا ننسى هذا. نحن نعيد ونبقي هذه الصلات، فأثمتنا في المذهب المالكي وفي غيره مما ندين الله بهم في كثير من علومنا وثقافتنا إنها نستمده من هذه الديار، ومن هذا الأزهر العظيم ومن علمائه الأجلاء عبر التاريخ.

وجزى الله خيرا أستاذنا الجليل معالي الأستاذ الدكتور محمد عبد الفضيل القوصي على ما مهد به وقدم به من إثارات هي من صميم ما نحن بصدده، وهي مداخلة كاملة حقيقية في هذا الموضوع، وكثير مما ذكره أو معظم ما ذكره في نيتي وفي مخططي أن أعرج عليه، ولا أظن أن هناك اختلافا جوهريا وإن كانت بعض التعبيرات قد تكون متفاوتة ومختلفة، ولكن في معظمها كها سنرى ليس هناك اختلاف جوهري.

مقاصد الشريعة - كما طُلب مني - سأتحدث عن أهميتها ومحدداتها ومحاذيرها، وأبدأ أولا فأقول:

مقاصد الشريعة في نظري هي أعز ما يطلب - أعز ما يطلب هذه عبارة معروفة، وهي عنوان كتاب للمهدي بن تومرت في المغرب، ولكني مرارا أقتبسها وأستعملها في مجال الشريعة، في الدراسات الشرعية بفقهها وأصولها، فإن مقاصد الشريعة هي أعز ما يطلب.

وقد تحدث العلامة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في بداية كتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية) عن علم أصول الفقه، وأنه لم يعد وافيا تماما بمتطلبات واحتياجات المتفقهين والمجتهدين، لما غزاه من خلافات وتفريعات. ولذلك دعا إلى طلب ما هو أعز وأسمى، وهو: مقاصد الشريعة. فلذلك قلت أنا أيضا: إن مقاصد الشريعة هي أعز ما يطلب، لأنها أعلى مرتبة وأبعد غورا حتى من علم أصول الفقه، الذي غلبت عليه المباحث التفصيلية والجزئية واللغوية والخلافات الذهنية، فأصبح علم أصول الفقه هو نفسه مصدر خلافات كثيرة، لأنه إذا كانت القواعد الأصولية والمباحث الأصولية على التي يراد من خلالها أن نتوحد في النتيجة والاستنباط، فكيف إذا كانت هي نفسها على خلافات شديدة؟، والحق يقال – وأنا من أكثر الناس تعظيها لعلم أصول الفقه باعتباره علم لا مثيل له عند الأمم

وباعتباره العلم الذي صاغ وعبر عن العبقرية الإسلامية عبقرية الثقافة الإسلامية ومنهجيتها – ومع ذلك، وحباله وغيرة عليه، أقول: إن كثرة الخلافات وولع الأصوليين بالخلافات أضعف هذا العلم وأفقده جزءا أساسيا من وظيفته أو من وظائفه وهي وظيفة الوحدة. الوحدة الفكرية والوحدة الفقهية ووحدة المنهج. فلذلك ابن عاشور شخائف دعا إلى إحداث شيء جديد وعلم جديد، وهو أول من استعمل عبارة علم جديد، وهو علم المقاصد. وقال: هذا العلم نصب فيه ونجمع فيه قطعيات الدين وكلياته، باعتبار غلبة الجزئيات على علم أصول الفقه، وقد كان هو الجدير بأن يكون موطن هذه الكليات ومعدنها، فإذا به شيئا فشيئا أصبح غارقا في الجزئيات والخلافات والنزاعات والمذهبيات، الكلامية والفقهية.

فهذا كله على هامش قولي: إن مقاصد الشريعة هي أعز ما يطلب، على الأقل الآن في هذه المرحلة.

مقاصد الشريعة هي أعز ما يطلب أيضا، بالمعنى الذي أشار إليه وتحفظ عليه أستاذنا الجليل، وهو أن المقاصد - فعلا - هي روح الشريعة، لكن لا نقول ولا يمكن أن يقول عاقل إن شيئا ذا روح نأخذ روحه ونترك الباقي، لأن أخذ الروح معناه النهاية والموت. فإذن الشريعة أحكام وروحها مقاصدها، ولا فكاك ولا شريعة إلا بأحكامها وحِكمها؛ بأحكامها ومقاصدها، أنا دائها أقتبس عبارة الشاطبي حين قال: «والمقاصد أرواح الأعمال». فأقول على منوالها: والمقاصد أرواح الأعمال الأحكام، هو يقصد أفعال المكلفين روحها القصد، والمقاصد - أي مقاصد المكلفين - هي روح أعمالهم، فإذا خلت أعمالهم وأفعالهم وتصرفاتهم وأقوالهم من القصد فقدت روحها وفقدت قيمتها، وربها اختلفت حتى أحكامها، فكذلك نقول: المقاصد أرواح الأحكام، فمقاصد الشريعة هي روح الشريعة فعلا، ولكن بطبيعة الحال لا يمكن الفكاك بين الشيء وروحه، بين الشريعة وروحها، بين

الأحكام وروحها.

مقاصد الشريعة إذن بهذه التسمية إنها هي ما قصده الشرع، وعلى هذا الأساس إذا كان ما قصده الشرع من أحكامه جملة وتفصيلا بصفة كلية وجزئية، فهذا لا يمكن لأحد أن يزهد فيه ولا أن ينتقصه ولا أن يستغني عنه، سواء كان مكلفا أو فقيها أو مجتهدا، أو كيفها كان، لأننا إذا زهدنا في مقصود الشارع ولم ندرسه ولم نبحث عنه ولم نتحره تحرّينا للأحكام نفسها، فمعناه أننا أفسدنا الشريعة وأعرضنا عن حقيقتها وجوهرها وروحها، لأنه إذا كانت الشريعة جملة، وكانت الأحكام كل حكم على حدة، يقصد كذا ويريد كذا ويرمى إلى كذا، إذا أزحنا كل هذه الأمور أو غفلنا عنها أولم نعملها، فإنها نخبط خبطا، ونؤول إلى نوع من الظاهرية. وقد أجمعت الأمة بمذاهبها المعتبرة والمعتمدة على نبذ هذا المذهب وتبديعه. وحكى الشاطبي وغيره قول العلماء: إن الظاهرية بدعة ظهرت في المائة الثالثة. وبما يؤكد بدعيتها وعدم قبولها لدى الأمة أنها لم تتراوح ولم تتجاوز أشخاصا معينين ولحظات تاريخية ونقطا جغرافية محددة. فاختيار الأمة بسوادها وأثمتها، أو كما قال الشاطبي: المنهج الذي أمّه الراسخون في العلم، هو منهج معرفة المقاصد والإحاطة بها والعناية بها ووضعها موضع الاعتبار، واستنباط الأحكام وبناؤها وتوسيعها على أساسها، إذن مقاصد الشريعة داخلة في كل شيء.

وهنا أصل إلى نقطة أخرى في هذه النقط السريعة التي أعرضها، وهي نقطة المقاصد والاجتهاد. وربما هي الأكثر أهمية وهي التي ركز عليها في توجيهاته فضيلة أستاذنا.

بناء على ما قدمته وقدمت به، فلا اجتهاد ولا صحة لاجتهاد ولا سداد لاجتهاد إذا لم تكن مقاصد الشريعة حاضرة ماثلة معتبرة في كل ما يستنبطه الفقيه وفي كل ما يقرره، ناظرا بدون انقطاع، لا يزيح نظره وعقله عن مقاصد الشريعة في جملتها وتفاصيلها. وهذا ما يقوله الشاطبي عَظَالَتُهُ: إنها تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كهالها - وهذا لا يكفي-، والثانى: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها.

الأصوليون يذكرون علوما عديدة للمجتهد في شروط المجتهد أو شرائط المجتهد، لكن هذه العلوم ما لم توصل صاحبها إلى أن يتمكن من فهم مقاصد الشريعة على كها فه فه عالم، حافظ، وعاء علم، كها يقال، لكنه لا يؤهل إلى مرتبة الاجتهاد، ما لم يصل إلى فهم مقاصد الشريعة على كها ها، مع التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها، بمعنى: لا يكون أيضا حتى في علمه بمقاصد الشريعة مجرد حافظ مستوعب، وقارئ ملم، تسأله عن كل كلمة قيلت في المقاصد، يقول قالها فلان في الكتاب الفلاني، ويسرد لك كل ما قيل في تعليلات الأحكام ومقاصد الشريعة، ثم لا يحسن تفعيل ذلك وتنزيله فيها هو بصدده من فتاوى واجتهادات واستنباطات، إذا لم يكن قادرا على هذا التفعيل وهذا التنزيل وهذا التصريف المناسب لمقاصد الشريعة، فهو أيضا لما يصل إلى مرتبة المجتهدين وليس من أهل الاجتهاد.

جاء ابن عاشور كذلك فتحدث عن هذا الموضوع - موضوع المجتهد والاجتهاد ومقاصد الشريعة - في أوائل كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، فحصر أولا ما سهاه بمناحي الاجتهاد -مناحي الاجتهاد أي الوجوه الذي يشتغل فيها ويتردد فيها اجتهاد المجتهدين - فحصرها في خمسة أنحاء أو مجالات، هي:

المنحى الأول: الاجتهاد في فهم النصوص - النصوص من حيث هي نصوص لغوية عربية سواء كانت نصوصا قرآنية أو نصوصا حديثية أو نصوصا للصحابة تحكي سننا عملية - هذه النصوص فهمها بمقتضى قواعد اللغة، بمقتضى علوم اللغة، هذا أول اجتهاد المجتهدين.

المنحى الثاني: هو النظر في التعارضات الظاهرة التي قد تلوح بين أحكام

الشريعة ونصوصها، هذا أيضا نوع من الاجتهاد لرفعه، لأن الفقيه وكل مسلم يؤمن بالنضرورة أن لا تعارض في نصوص الشرع، ويستحيل التعارض الحقيقي في الشريعة وأحكامها، لكن التعارضات الظاهرية العائدة إلى الفهم، وكذلك التعارضات التفيذية هذه واردة، كيف يرفعها الفقيه؟ هذا نوع من أنواع الاجتهاد أيضا.

النوع الثالث: من أنواع الاجتهاد: هو قياس ما ليس فيه نص على نظيره المنصوص عليه وهذا معروف، إذن هو القياس وهو باب القياس.

النوع الرابع: أو المجال الرابع من مجالات الاجتهاد: هو الاجتهاد فيها ليس فيه نص وليس له نظير، ما ليس فيه نص وله نظير هذا بابه القياس، لكن هناك ما ليس فيه نص وليس له نظير يصلح للقياس عليه، إذن هنا لا بد أن يجتهد المجتهد، سواء بالمصالح أو غيرها من قواعد الشريعة.

النوع الخامس من أنواع الاجتهاد: تعليل ما لم يعلله السابقون أو اختلفوا في تعليله، أو في تعليلهم نظر، هذا أيضا ضرب من ضروب الاجتهاد، إذا كان عما اعتبروه تعبديا ولم نصل فيه نحن أيضا إلى تعليل مقبول، نحتفظ به باعتباره حكما تعبديا نقف عنده على ما هو عليه.

بعد ذلك قال ابن عاشور - وهذا هو الذي يعنيني - قال: والمجتهد بحاجة إلى مقاصد الشريعة ولا يستغني عنها في أي من هذه الأنحاء الخمسة، فهو إذا فسر النص يحتاج إلى المقاصد، وإذا نظر في التعارضات يحتاج إلى المقاصد، وإذا نظر في القياس يحتاج إلى المقاصد، وبالمناسبة فإن لابن تيمية ولابن القيم كلاما طويلا في أن القياس لا يستغني أبدا عن المقاصد وأن القياس في غيبة المقاصد إنها يؤدي إلى الزلل والضلال في الدين وفي أحكامه. لا نتصور أن القياس قائم بذاته مستغني عن المقاصد، بحيث يكفي أن تشبه هذا بهذا، لا، القياس أيضا، وهذا ما يقوله المقاصد، بحيث يكفي أن تشبه هذا بهذا، لا، القياس أيضا، وهذا ما يقوله

أيضا ابن عاشور: لا يستغني عن المقاصد.. لأن القياس بدون مقاصد هو نوع من المظاهرية أيضا ونوع من الحرفية، وهو الذي ألجأ الفقهاء مرارا أن يقولوا: وهذا على خلاف القياس، لأنهم لو نظروا إلى المقاصد لقالوا وهذا على وفق القياس الصحيح، ولا شيء في الشريعة على خلاف القياس، كما قرر ابن تيمية. فاستعمال القياس استعمالا شكليا صوريا ظاهريا، يؤدي - كما يقولون هم أنفسهم -إلى شناعات. ولذلك لجأوا أيضا إلى استحسان الهروب من شناعات القياس، وكانوا في غنى عن ذلك لو كان القياس يُنزل ويستعمل باستحضار المقاصد، وفي ضوء المقاصد وتحت حكم المقاصد ورقابتها.

بعد ذلك يأتي الاجتهاد فيها لا نص فيه ولا نظير له، وتعليل الأحكام، فهذه كلها لا يستغني وجه منها عن المقاصد.. بمعنى كأنه فسر ما قاله الشاطبي، لا يوجد وجه من وجوه الاجتهاد ولا مجال من مجالاته إلا وهو بحاجة إلى استحضار المقاصد والبحث عنها وتحكيمها وإدخالها، ولذلك قال في موضع آخر: النصوص اللغوية في الشريعة لا تغني أبدا عن مقاصدها. لا يمكن أن يأتي الإنسان ويتعامل مع الخطاب الشرعي تعاملا لفظيا ليس إلا. لأن هذه هي عين الظاهرية.

بقي أن أقول فيها طلب مني أن أتناوله تحت اسم المحددات، أن أقول شيئا قاله أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل، وأقوله أيضا بعبارات تؤكد وتوطد ما ذكره. محددات المقاصد من أين تعرف؟ وكيف تتحدد؟:

أقول: نحن نتحدث عن مقاصد الشريعة، والشريعة هي نصوص الكتاب والسنة لاغير، فإذن مقاصد الشريعة ليست إلا ما يؤخذ من نصوص الشريعة، ليس لمقاصد الشريعة أي مصدر سوى نصوص الشريعة، وأنا أقول هذا الكلام أيضا توضيحا وتأييدا لما ذكره أستاذنا، وهو أن كثيرا من الناس اليوم يتحدثون بها يهوون، ويتحدثون بها يموون، ويقولون هذه مقاصد الشريعة، وهذا قصد الشارع، وهذا موافق لمقاصد الشريعة. حتى إنه شاع في بعض

الاستعمالات وسمعت هذا وقرأته وكنت دائما أرد عليه: إن العلماء منهم نصوصيون، ومنهم مقاصديون، حتى وجدت بعضهم يخاطبني ويصنفني أنني مقاصدي ولست نصوصيا، وأنا أقول لا مقاصديَ من لم يكن نصوصيا؛ من ليس نصوصيا فلا علاقة له بالمقاصد، بل أقول: إن كل من يتحدث في المقاصد في غيبة النصوص إنها يتحدث عن مقاصد نفسه وعما يشتهيه ويريده. وهذا موجو د فعلا في أناس مفكرين وكتاب لهم ثقافة أيا كان مصدرها أو نوعها وتخصصها/ لهم ثقافة ولهم فكر ولهم رؤى ولهم اجتهادات ولهم ولهم... لكنهم يُلبسونها لباس المقاصد وينسبونها إلى مقاصد الشريعة، بينها هي مقاصدهم فعلا، فإذن أنا أقول إن المقاصدي نصوصي أكثر من النصوصي الذي لا ينظر في المقاصد، لأنه يمكن أن نقول - كما يظن كثيرون- إن الظاهرية أكثر الناس نصوصية، ولكني أعدُّهم أقل الناس نصوصية؛ لأنهم أخذوا من النصوص ظواهرها، والعلماء الراسخون الذين أمُّوا المقاصد والحِكَم، إنها نظروا في النص ظاهرا وباطنا وكليا وجزئيا، وهو في نفسه، ومع غيره من النصوص. لا يصدر العالم كلمة في مقاصد الشريعة إلا بعد أن يكون قد نظر في عشرات النصوص وجمع هذا إلى هذا وقلبها من جميع نواحيها، أما الظاهري فيكفى أن ينظر إلى الحروف وإلى الظواهر وإلى حرفيتها، فهو لـذلك أقـل اعتمادا على النصوص، لأنه اعتمد على جانب من النصوص - هو جانب معتبر حتى لا يفهم منى خلاف ذلك.الظاهر معتبر لكن ليس وحده معتبرا، الظاهر معتبر وهو أول شيء ننظر فيه ونأخذ به، لكن لا نقف عنده. فإذا كنا نأخذ النصوص بظاهرها وباطنها وإفرادها واجتماعها، فهذا هو الأخذ الحقيقي بالنصوص، هذا هو الأخذ بالنصوص إلى أبعد مدى، فإذن لا توجد مقاصد بغير نصوص، كل شيء استمد من غير النصوص فعلى ذمة صاحبه ومن مقاصد صاحبه، أصاب أو أخطأ. على كل حال، لكن لا ينسب للشريعة إلا ما خرج من نصوصها.

الأمر الآخر في هذه المحددات، وفي نفس الوقت هو جواب على المحاذير الآتي

ذكرها، هو: إذا كانت مسألة التخصص في العلوم مسلمة وضرورية، وإذا كان الفقه لا يُقبل إلا من أهله المتخصصين فيه، والحديث كذلك واللغة وسائر العلوم بـلا استثناء، فالمقاصد تحتاج إلى تخصص في تخصص إلى أعلى درجات التخصص.

فإذن من ضاناتنا ومحدداتنا أن تصدر المقاصد عن أهلها. ومن لم يكن متخصصا، وكان مفكرا، كاتبا، قانونيا، دستوريا، اقتصاديا،... فله أن يأخذ المقاصد من أهل الاختصاص، ثم يبني ويحلل ويستنتج ويُعملها في مجاله وينزلها في تخصصه ويستفيد منها في ميدانه، هذا نعم، لكن تقرير أن هذا مقصد عما لم يقرره العلماء الراسخون فهذا أيضا محل تحفظ، إذن فهذه ضهانة لا مفر منها في جميع العلوم فكيف بالدين؟ انظروا عمن تأخذون دينكم، فهذا دين. قد يتساهل الإنسان في غير الدين أما في الدين لا بد من الثقة العلمية والأمانة العلمية؛ أي أن تتقرر المقاصد على ألسنة كبار العلماء الموثوقين في علمهم ودينهم، وبعد ذلك يجتهد غيرهم في إعمالها وتفصيلها وتحليلها والتعليق عليها إلى آخره. فإذن لا تؤخذ المقاصد إلا من أهل الاختصاص بل من الراسخين في أهل الاختصاص، ولا تنسوا... – أقول هذا لأن الكلمة معروفة – ما قال الشاطبي حين تحدث عن كتابه الموافقات قال: ولا يصح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد حتى يكون ريان من علوم المشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها غير مخلد إلى التقليد أو التعصب للمذهب. نعم هذه كلمته وهذا شرطه.

هذه شروط الشاطبي ليُقرأ كتابه قراءة جديرة ومفيدة وسليمة، نعم يستطيع كل واحد أن يقرأ الشاطبي لا نمنع أحدا، (الموافقات) الآن في كل الأيدي، لكن مؤلفه يقول لا يصح للناظر النظرُ في هذا الكتاب نظر مفيد أو مستفيد إلا بهذه الشروط. فمعنى هذا أن يكون الإنسان ريان في هذه العلوم أولا، ثم يقرأ الموافقات، فإذا استوعب الموافقات بهذا الشرط، ثم زاد وبحث ودرس وقال لنا: هذا مقصد

شرعي واستدل عليه بها ينبغي، نعم هذا يؤخذ منه ويوثق به. وحتى في هذا الحالة يبقى أن كل واحد يؤخذ منه ويرد، ويناقش، وكل واحد يصيب ويخطئ.

بعد ذلك أيضا من هذه الضانات في مآخذ المقاصد حتى للعلماء لا يكفي أن يكون عالما لكي يقول متى شاء: هذه مقاصد، مقاصد، مقاصد؛ لا؛ المقاصد لها قواعد ولها مآخذ؛ لا تؤخذ المقاصد ولا تقرر ولا تستنبط إلا وفق القواعد، قواعد الاستنباط بصفة عامة، وقواعد استنباط المقاصد بصفة خاصة. ومنها المبحث الذي افتتحه الشاطبي، وكتب فيه بعض المعاصرين، ولا يزال البحث فيه جاريا، وهو طرق الكشف عن مقاصد الشريعة له مسالك طرق الكشف عن مقاصد الشريعة له مسالك تشترك فيها المقاصد مع مسائل أخرى فقهية وأصولية، أي طرق الاستنباط وقواعد الاستنباط بصفة عامة، كمسالك التعليل التي أبرزها الأصوليون، واعتبرها العلامة مصطفى عبد الرازق وتلميذه على سامي النشار من إبداعات المسلمين ومن إبداعات المسلمين ومن الإبداعات العلمية النوعية في تاريخ العلوم البشرية، لكونها مسالك علمية تصلح في جميع العلوم، هذه المسالك هي أيضا معتمدة لتعليل لكونها مسالك علمية تصلح في جميع العلوم، هذه المسالك هي أيضا معتمدة لتعليل الأحكام وبيان مقاصدها وحكمها، فلا بد أن تكون معتمدة. ثم أضاف إليها الشاطبي ما أضاف، وما زال البحث جاريا، وقد ألفت رسائل وكتب في طرق البات مقاصد الشريعة.

وفي (معلمة القواعد) التي كان لي شرف العمل فيها لعدة سنوات كتبنا قسها عن قواعد المقاصد، حوالي مائة وأربعين قاعدة لمعرفة المقاصد وتحديدها وضبطها.

فإذن المقاصد تعرف بالنصوص ومنها، وتعرف بعلمائها، لكن مع هذا كله: تعرف بقواعدها ومسالكها.

أما المحاذير التي لا بد من الإشارة إليها، فقد ورد جوابها ضمنيا في كل ما سبق، فهناك فعلا - كما ذكر فضيلة الأستاذ القوصي - من يريدون تعطيل النصوص بالمقاصد هذا موجود، لكن طبعا ليس كل من يتحدثون في المقاصد لهم هذا النزوع.. نعم يوجد في هذا الاتجاه مفكرون حداثيون، مفكرون غير متخصصين، فعلا نجد عندهم هذه النزعة، يعني اتخاذ المقاصد بديلا عن الشرع والوحي، عندنا في المغرب من يقولون: نحن نتبع إسلام المقاصد ولا نتبع إسلام النصوص، وهذا هو الباطل بعينه، لأن المقاصد إنها تخرج من النصوص، والمقاصد تتحقق بأكمل صورها بتطبيق النصوص والتزامها بمقاصدها.

كذلك من المحاذير التي تنتقد على من يتحدثون في المقاصد: الإفراط في الاعتهاد على المصلحة والذهاب أحيانا إلى حد معارضة النص الصحيح الصريح بها. لا نحتاج أن نتحدث عن الطوفي، لكن الإشارة الآن إلى من سهاهم العلامة القرضاوي «الطوفية الجدد»، وهم أكثر طوفية من الطوفي والنصوص لا تعارض المقاصد والمقاصد لا تعارض النصوص، لأن معارضة النصوص بالمقاصد والمصالح، ثم تجاوزها لفائدة ما يعتبر مصالح، إنها هو ضرب للنصوص بعضها ببعض، لأن المقاصد إذا أخذت من النصوص فهي شرع وإذا أخذت من النصوص فهي نصوص، فهي دلالات النصوص وبنات النصوص، فإذن محاولة تصور... عبد محاولة تصور أن المصلحة تعارض النص، هذا من قبيل ضرب النصوص بعضها بعض، بعضها ببعض وضرب الشريعة بعضها ببعض.

وأما المنهج السديد، فهو أن تحفظ المقاصد وتحفظ النصوص معا، أن تحفظ المصلحة إذا كانت مصلحة شرعية معتبرة في الشرع، هذه لا بد أن تحفظ، ولا يجوز أن نضيع مصلحة بدعوى كذا أو كذا، لكن لا يمكن هذا أيضا أن يكون ذلك على حساب نص من النصوص، لأن لكل نص مصلحته، والعجيب أن الطوفي الذي افتتح هذه النظرية على ما عليها، هو نفسه يؤكد أن النصوص كلها مصالح، فإذن كيف نأي ونقول المصلحة إذا عارضت النص عملنا بالمصلحة، وما إلى ذلك. نحن

في الشرع، كما نقول: لا تعارض - أي التعارض الحقيقي - بين آية وآية، ولا تعارض بين حديث و تية، ولا بين حديث و حديث، فكذلك نقول لا تعارض بين مصلحة حقيقية ونص صحيح، يقولون: المصلحة في النهاية هي المقصد وهي الغرض من الشرع، فلا ينبغي أن يحول دونها النص، فلنترك النص إذا عارضها، وهذه غفلة أيضا؛ إذ كيف يخلو النص من مصلحة؟ إذا أنت عرفت مصلحة النص فهذه مصلحة أخرى، فهذا هو كل ما في الأمر. وحينئذ تعالوا نجمع ونوفق بين المصالح. أو تعالوا نرجح ترجيحا موضعيا تطبيقيا بين مصلحة ومصلحة.

كذلك من المحاذير: كثرة الاعتهاد على الكليات مع إهدار الجزئيات؛ هذا قد نجده عند بعض الباحثين حتى في الفقه. وهذا ربها يكون نوعا من رد الفعل على من أفرطوا أيضا في الاحتكام إلى الجزئيات دون نظر إلى الكليات، فتجد المفرطين في الجزئيات إذا عرض لهم أمر ذهبوا يبحثون عن الآثار الصحيحة أو الحسنة أو الضعيفة، والمنسوخة والمؤولة، وعن الأقيسة المهزوزة، وكل شيء جزئي يُتعلق به، دون أن يرجعوا إلى كليات الشريعة ومصالحها وضر ورياتها الخمس، وإلى أحكامها العامة وقواعدها الكلية، لا يلتفتون إلى هذا، وكأن هذا ليس من الشرع، وكأنها مجرد زئتة زائدة.

لا بد للباحث عن جزئيات الأحكام من استحضار كليات الشريعة، والعكس أيضا، وهو مقصودنا الآن. بعض المفكرين خاصة وبعض الفقهاء من غير الراسخين، يلجأون أولا وأخيرا إلى الكليات؛ تسأله عن شيء فيقول هذا عدل إذن يمضي، وهذا ظلم أوقفوه... هذا عدل أو ظلم، المسألة فيها تفاصيل، ما تفاصيل؟ العدل والظلم، ما تفاصيل؟ المصلحة الاقتصادية، المصلحة التنموية، المصلحة كذا وكذا؟، كرامة الإنسان تقتضي، حقوق الإنسان تقول... لكن ما تفاصيلها؟ وحقيقتها وحالها ومآلها؟ إذن الأمور لا تقف عند العمومات والكليات..

الاحتكام إلى الكليات قد يصبح نوعا من الاحتكام إلى مجرد الشعارات، إذا احتكمنا إلى الكليات فيجب ترسيخها وتثبيتها وتدعيمها بجزئيات الشريعة التي تجسد المصلحة المتوازنة.. إذا قلنا من كليات الشريعة العدل فيجب أن نفهم العدل في الشريعة أيضا، وأن له معايير وله مقدمات وله تقديم وتأخير وله وجوه في التحقق، تقدير أن هذا الحكم أنه لا يحقق العدل ممكن، لكن قد يكون فيه وجه أو وجوه من العدل لم ننتبه إليها. فإذن لا بد – وهذا أمر أبدع فيه الشاطبي أيضا – من الجمع بين الكليات والجزئيات، الشاطبي في بداية كتاب الأحكام من الموافقات قال كلاما ليس عندي إلا أن أحيل عليه.

على كل حال فالتطفل على العلوم والتطاول عليها وعلى أهلها وقواعدها هذا موجود في كل شيء، ما علاجه؟ علاجه أن يملأ أهل الاختصاص اختصاصهم، وأن يحمل أهل الرسالة رسالتهم ويملأوا الفراغ، وحينتذ يرجع المتطفلون إلى حجمهم وإلى مقامهم ومواقعهم.

فإذن، هذه المحاذير كلها بدل أن تدفعنا إلى أن نعلن نوعا من التحفظ أو الحجر على المقاصد، يجب أن تدفعنا إلى أن نعتني العناية الكافية بالمقاصد، وأن تكون كما ينبغى أن تكون، فيكون أهلها يتقدمون صفوف الاجتهاد والتنظير والتوجيه.

أقول قولي هذا وأستغفر الله والحمد لله رب العالمين.



الناقشة

أجوبة د. أحمد الريسوني

بسم الله الرحمي الرحيم.

طبعا لضيق الوقت وطول المجلس...فلا بدلي من الاختصار.

- وردت بعض الأسئلة المتعلقة بالعالم والفقيه. وورد في كلام الدكتورة هبة فكرة جيدة جدا وهي ضرورة أن يكون كل ذي تخصص ملها شيئا ما ببقية العلوم أو بتخصصات أخرى، هذا ذكرني بتعريف للعالم، يعرفون العالم بأنه الذي يعرف شيئا عن كل شيء، هذا هو العالم: الذي يعرف شيئا عن كل شيء، كل شيء يعرف منه نبذة، لكنه يعرف كل شيء عن شيء أو مجال وهو تخصصه، فهذا تعريف يؤكد أن العالم ليس هو الذي أتقن شيئا واحدا دون غيره، ودون أن يكون له أي إلمام بغيره. لذلك فهذا التعريف يؤكد الحاجة إلى أن كل متعلم لا بد أن يأخذ نبذة من هنا وهناك، ثم يتخصص بعد ذلك ويتقن تخصصه بدرجة كافية أو كبيرة.

هذا أيضا يأخذنا إلى السؤال أو الإشكال الذي طرحه الدكتور وصفي
 عاشور،عن مفهوم العالم الرباني، وهل ما زال ممكنا؟ وإذا كنا حتى في فهم النص
 والجانب البياني والفقهي نجد متطلبات كبيرة جدا فكيف نصنع العالم الرباني؟

أولا أنا تجربتي وبقراءاتي في سير العلماء، فإن هذا العالم الرباني الذي أتحدث عنه أقصد به ما قصده المفسرون وهو واضح عندهم، وهو الذي يخالط الناس ويعرف واقعهم ويعيشه معهم ويدبره معهم، هذا هو العالم الرباني، لكونه يتصف بشيء من صفة الرب اللطيف الرحيم الذي يَرُبُّ العباد ويرعاهم.

- سلطة العلماء هل هي سلطة كهنوتية؟ لا أبدا، والسؤال مهم حتى يرتفع

الإشكال الذي قد يوحي به كلامي وإلحاحي على هذه القضية، أو لا: العالم لا يلزم كلامه لمجرد كونه عالما أو عالم دين..بل كلامه لا يلزم الناس إلا بقدر حجته ودليله. وقوة إقناعه هو قوته. بمعنى ليس عندنا واحد يقول أنا عالم فاسمعوالي وأطيعوا أمري، وقد أجمع العلماء على أن الفتوى غير ملزمة بذاتها، الفتوى غير ملزمة إلا لمن اعتبر أن هذا كلام صحيح وأدلة مقنعة وإلى آخره، فالفتوى غير ملزمة بمجرد أنها فتوى مفت.

الذي يلزم هو الحكم القضائي، وحكم الدولة وحكم ولي الأمر، إذا كان أيضا بطرقه المشروعة، ولم يخرج خروجا سافرا عن الدين..

وقديها قرر العلهاء أنفسهم أن اختلاف العلهاء رحمة، ومن فوائد ذلك ومن مظاهر هذه الرحمة: ألا يستبد أحد علينا لا بفكره ولا بمزاجه ولا بمنصبه العلمي، لأن العلهاء ليسوا مبرئين من المزاج والزلل، هذه مسألة يجب أن تكون واضحة، العلهاء لهم نظر وقواعد اجتهادية... إلى آخره، لكن العالم لا يتجرد تجردا مطلقا من مزاجه وذاتيته.

متى يكون الكهنوت؟ إذا كان شخص واحد - أو أكثر من واحد - له الكلمة النهائية ولا معقب لحكمه ولا رادً لقوله. ولذلك لا مجال لأي كهنوتية أو بابوية في الإسلام أو تسلط ديني إلا مع الجهل والغفلة والاستبداد. فحتى المجامع، قلما تجد لها قرارا أو فتوى دون مخالف ولا متحفظ. مع أن إجماعها نفسه ليس هو الإجماع الملزم بذاته، ولو أن له وزنا واعتبارا أكثر مما للاجتهاد الفردي والرأي الفردي أو الأغلبي.

المقاصد الشرعية ودورها في استنباط الأحكام

المقاصد الشرعية ودورها في استنباط الأحكام

منشور في العدد ١٢٨ من مجلة المسلم المعاصر

استنباط الأحكام الشرعية هو عمل العلماء المجتهدين. الحديث عن استنباط الأحكام، هو حديث عن الاجتهاد وعن الاستنباط، بمعناهما الأصولي المعروف.

وهو ما لا يحتاج - في مقامنا هذا - إلى أي تعريف أو توضيح. وكذلك الشأن مع (مقاصد الشريعة).

فلذلك أُوَفِّر على نفسي وعلى السادة العلماء الأجلاء، أي صفحة أو وقت يمكن تخصيصها لتوضيح مفردات العنوان في هذا البحث، وأنصرف مباشرة إلى صلب الموضوع والغرض منه، وهو الاعتماد على مقاصد الشريعة في استنباط الأحكام الشرعية.

قد لا نجد عند المتقدمين الكثير من التنظير والتأصيل في مدى الحاجة، ووجوه الحاجة، إلى مقاصد الشريعة، عند الاجتهاد واستنباط الأحكام. وهذا راجع في جزء منه إلى قلة التنظير – عموما – في المراحل الأولى للحركة العلمية الإسلامية. ولكنه يرجع أيضا إلى بداهة المسألة وجريانها الفعلي في فقههم واجتهاداتهم. لقد كانت المقاصد سارية في فقه الصحابة والفقهاء المتقدمين، سريان الروح في أبدانهم والدم في عروقهم. كيف لا والمقاصد هي «روح الشريعة وحِكَمها وغاياتها ومراميها ومغازيها» كما يقول شيخنا ابن بيه (١).

لكن الأمور اختلفت عند المتأخرين، ثم بدرجة أكبر عند المعاصرين.

⁽١) علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، ص ١٣٣.

فمنذ القرنين الثالث والرابع، نمت حركة التأليف والبحث والنقاش النظري، في كافة العلوم والقضايا النقلية والعقلية، ومنها البحث في أصول الشريعة وعللها وقواعدها. وفي هذا الوقت أيضا نجمت النزعة الظاهرية اللفظية في تفسير الدين وشريعته. ظهرت في المشرق، ثم لم تلبث أن وجدت لها رواجا - ربها أقوى - في الأندلس والمغرب.

ثم حصلت تطورات تاريخية وفكرية، حملت معها تحديات وإشكالات عديدة لعلماء الشريعة وأعلامها.

فالجويني كان يتوقع - أو على الأقل كان يخشى - «خُلُوَّ الزمان من المجتهدين ونَقَلَةِ المذاهب وأصول الشريعة»، وهذا دعاه إلى كثير من البحث والتأمل والتعمق في أصول الشريعة وفروعها ومقاصدها ومراميها، تحسبا للنازلات قبل حلولها....(١).

والقرافي يرى أن التمكن من مقاصد الشريعة وأسرارها، هو السبيل الوحيد لإبطال شبهات المبطلين والمشككين، حيث يقول: «وأما القيام بدفع شبه المبطلين، فلا يتعرض له إلا من طالع علوم الشريعة وحفظ الكثير منها، وفهم مقاصدها وأحكامها، وأخذ ذلك عن أثمةٍ فاوضَهُم فيها، وراجعهم في ألفاظها وأغراضها» (٢).

وفي هذه الأثناء كان أكثر الفقهاء قد أخذوا يميلون - أكثر فأكثر - إلى (الفقه السهل)، فقه التقليد والتجميد، بدعوى أنه ليس في الإمكان أبدع مما كان، وفقه الاحتياط والسلامة، بدعوى الفتن وفساد الزمان، وفقه المختصرات و «القوانين الفقهية»، بدعوى فتور الهمم، وفقه البدع، بحجة أنه «تحدث للناس مُرَغّباتٌ بقدر ما أحدثوا من فتور» (٣)، على غرار المقولة القديمة «تحدث للناس أقضية بقدر ما

⁽١) انظر الغياثي، فقرة ٣٦٧، وينظر ما بعدها إلى نهاية الكتاب.

⁽٢) الذخيرة ١٣ / ٢٣٢.

 ⁽٣) كلمة لأبي سعيد بن لب، مفتي غرناطة وشيخ الشاطبي. وقد كانت موضوع خصومة وسجال بين الرجلين.

المقاصد الشرعية ودورها في استنباط الأحكام

أحدثوا من فجور». وهذا ما دعا القِلَّةَ من الفقهاء المتبصرين إلى مزيد من العناية ببعث الروح الاجتهادية المقاصدية وبثها في الأوساط العلمية، وخاصة منها الأوساط الفقهية الأصولية.

وفي هذا السياق جاء الشاطبي ليحاول القيام بعمل تصحيحي وتجديدي، يقتفي فيه أثر المتقدمين ومن سار على نهجهم من اللاحقين. وكانت ميزة الشاطبي الأولى، هي أنه جعل مقاصد الشريعة جوهر التجديد، وأساس الاجتهاد، ومعيار أهليته وتجمع شرائطه.قال على الله عليه عصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين:

أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كإلها.

والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها» (١١).

كان الفكر الأصولي الفقهي عند الإمام الشاطبي فكرا تجديديا مقاصديا إلى حد بعيد. لكن الشاطبي لم يكن بجددا في القرن الثامن الهجري، بقدر ما هو بجدد في القرن الرابع عشر الهجري، حيث تمت ولادته العلمية الحقيقية. وقد تمثل ذلك في نشر كتابيه (الموافقات) و(الاعتصام). ولذلك يمكن أن نقول: لقد تلاه مباشرة ظهور العلامة ابن عاشور. فها إن نشر كتاب (الموافقات) حتى تلقفه ابن عاشور وقام بتدريسه وترويج أفكاره ومنهجيته. ثم لم يلبث أن قام يؤلف على منواله قائلا: «فأنا أقتفى آثاره، ولا أهمل مهاته، ولكن لا أقصد نقله ولا اختصاره»(٢).

استعرض ابن عاشور تحالَّ اجتهاد المجتهدين في أدلة الشريعة، فجعلها خمسة تحال، أُختصِرها فيها يلي:

١ - فهم نصوصها وألفاظها بحسب ما تقتضيه قواعد اللغة واصطلاحات الشرع فيها.

⁽١) الموافقات ٤/ ٦٣.

⁽٢) مقاصد الشريعة الإسلامية ص ١٧٤.

٢- مقارنة المعنى المستنبط، مع غيره من أدلة الشريعة وأحكامها، للتحقق من التوافق بينه وبينها، فيؤخذ به حينئذ بلا إشكال، أو يظهر نوع تعارض، فيعمل على التوفيق أو الترجيح.

٣- قياس ما لا حكم له في الشرع، على نظيره المنصوص على حكمه، بعد التعرف على علته.

٤- الحكم فيما يجِدُّ من حوادث غير منصوص على حكمها، وليس لها في الشرع نظير تقاس عليه.

٥- النظر فيها لم تظهر حكمة الشرع فيه، وتصنيفه ضمن الأحكام التعبدية غير المعللة، أو اكتشاف علته ومقصوده، لإلحاقه بالأحكام المعقولة المعللة (١).

ثم قال: «فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلها» (٢)، بمعنى أن المقاصد تدخل في جميع المناحي الاجتهادية.

وبعد ابن عاشور – أو بجانبه – حَلَ راية المقاصد والاجتهاد المقاصدي العلامة المفكر علال الفاسي. وهو يرى أن مقاصد الشريعة ليست مجرد مرجع ثانوي، أو مرجع خارجي، يُرجع إليه ويستأنس به، إلى جانب مصادر التشريع الأصلية. بل هي من صميم تلك المصادر، وهي العنصر المحوري الثابت فيها وفي خلودها. يقول عَلَيْكُ: «مقاصد الشريعة هي المرجع الأبدي لاستقاء ما يتوقف عليه التشريع والقضاء في الفقه الإسلامي، وأنها ليست مصدرا خارجيا عن الشرع الإسلامي، ولكنها من صميمه، وهي ليست غامضة غموض القانون الطبيعي، الذي لا يعرف له حد ولا مورد...» (٣).

⁽۱) نفسه ۱۸۳، ۱۸۶.

⁽۲) نفسه ۱۸٤.

⁽٣) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص ٥٥، ٥٦.

ومن جوامع كلِمِهِ في هذا الباب قوله: «والشريعة أحكام تنطوي على مقاصد، ومقاصد تنطوي على أحكام» (١)، وهذا معناه أن المقاصد تؤخذ من الأحكام، وأن الأحكام تؤخذ من المقاصد. وهذا أحسن تصوير وأوجز تقرير، لعلاقة المقاصد بالاجتهاد والاستنباط. ننظر في الأحكام فنستنبط منها المقاصد، وننظر في المقاصد فنستنبط منها الأحكام...

وفي زمننا اليوم، نهض لهذا الموضوع فنهض به، شيخنا العلامة عبد الله بن بية، فأبدع وأمتع، وخاصة في المبحث الرابع من كتابه (علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه). وهو المبحث الذي سهاه «الاستنجاد بالمقاصد واستثهارها»(٢).

وقد بدأه بتأكيد ما ذهب إليه الشاطبي من قبل، فذكر أن «أول استثهار لها (أي للمقاصد) هو ترشيح المستثمر لها، الذي هو المجتهد، ليكون مجتهدا موصوفا بهذا الوصف، فلا بد من اتصافه بمعرفة المقاصد.» (٣) ثم عرض رأي ابن عاشور المتقدم، ثم قال: «ولبيان ما دندن حوله أبو المقاصد أبو إسحاق الشاطبي، والعلامة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، رحمها الله تعالى، نقول: إنه يُستنجَد بالمقاصد في أكثر من عشرين منحى من مسائل الأصول...» (٤) والحقيقة أنه قد أوصلها إلى ثلاثين وجها، هي كلها تقريبا عبارة عن قواعد أصولية، لغوية واستدلالية، تَمَّ تطعيمها وتسديد العمل بها، باستحضار الفكرة المقاصدية والنظر المقاصدي في إعالها.

وبعد أن استعرض المشيخ الجليل هذه المناحي الثلاثين للاستنجاد بالمقاصد، قال حفظه الله: «وهذه المناحي التي تسجَّل لأول مرة، لو أردنا نشرها -

⁽١) نفسه ٤٧.

⁽٢) علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، ص ٩٥.

⁽٣) نفسه.

⁽٤) نفسه، ص٩٩.

كما تنشر بعد الطية الكتبُ - لكانت جزءا كبيرا، لكن مقصودنا من هذا هو الإشارة إلى أن المقاصد هي أصول الفقه بعينها (١)، وهذه المناحي والمدارك أمثلة للوشائج الحميمة والتداخل والتواصل. ولو أمعنا النظر وأعملنا الفكر لأضفنا إليها غيرها. فأقول لطالب العلم: انحُ هذا النحو...»(٢).

أقول: فها أنا ذا أنحو هذا النحو، مستعينا بالله، ثم مستهديا بالذين سبقوا فأفادوا ومهدوا ﴿ أَوْلَيْكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَيِهُ دَنهُمُ التَّكِيةُ ﴾[الأنعام: ٩٠].

القضية الكلية: أن لا تغيب المقاصد قبل النظر بشيء من التفصيل والتمثيل، في بعض مناحي العمل بالمقاصد وكيفية الاستنجاد بها في الاجتهاد والاستنباط، أقول بصفة إجمالية: يلزم الفقية والمجتهد والمستنبط، أن يكون مستحضرا على الدوام، أن كل شيء من الشريعة له مقصوده ومرتبط بمقصوده وتابع له فسواء تعلق الأمر بلفظ من ألفاظ الشريعة، أو نص من نصوصها، أو قاعدة من قواعدها، أو حكم من أحكامها، مستخرج منها، أو مُحكرتم على أصولها الجزئية أو الكلية، ففي كل ذلك مقاصد مطلوبة للشارع، لا يستقيم شيء من الشريعة إلا بها.

وعلى قدر النقص في معرفة المقاصد بمختلف مستوياتها، أو على قدر النقص في استحضارها واعتبارها، يكون الخلل والزلل في الاجتهادات والاستنباطات.

وقد حذر الشاطبي من زلة العالم وما يترتب عليها من أخطار وأضرار، قد تستمر في الأمة أزمانا متطاولة، فذكر أن هذه الزلات « أكثر ما تكون، عند الغفلة

⁽۱) همذا خلاف ما ذهب إليه الشيخ ابن عاشور، من الدعوة إلى تأسيس علم مستقل لمقاصد الشريعة. والذي أراه في هذا الموضوع هو أن (الفكرة المقاصدية) لا يمكن أن تنفك عن علم أصول الفقه، على نحو ما قرره وبينه الشيخ ابن بيه. لكن (الدراسات المقاصدية) شيء آخر، وهي آخذة طريقها، بنمو واطراد، نحو ما بشر به ابن عاشور.

⁽۲) نفسه، ص ۱۳۱.

عن اعتبار مقاصد الشارع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه....» وكذلك يضيف: «فإنه ربها خفى على العالم بعض السنة أو بعض المقاصد العامة في خصوص مسألته...» (۱).

أثرالمقاصد في تفسير النصوص والاستنباط منها:

من المعلوم - كما تقدم قبل قليل - أن أولى الخطوات في أي عمل استنباطي، هي النظر في النصوص الشرعية الواردة في الموضوع، وتحديدُ دلالاتها اللغوية والاصطلاحية والسياقية. وإذا كان تحديد المعنى اللغوي الصرف لا يحتاج إلى نظر مقاصدي أو جهد استنباطي، فإن تحديد المعنى الاصطلاحي، وبدرجة أكبر المعنى السياقي، لا يكاد يستغني عن ذلك كما هو مشاهد ومعلوم. وهنا تأتي المقاصد لتكُون الموجِّه الأساسي للمجتهد والناظر في نصوص الشرع وألفاظه وعباراته، بناء على قاعدة «تبعية الدلالة للإرادة»(٢) فإرادة المتكلم وقصده في كلامه هو الحككم الأول والأخير، في تحديد معنى أي لفظ أو عبارة. قال الآمدي: «دلالات الألفاظ على المعاني ليست لذواتها،...وإنها دلالاتها تابعة لقصد المتكلم وإرادته "(٣). وهنا بيت القصيد؛ وهو أن معرفة مقصود الشارع من سياق كلامه أو عبارته، لا تتأتى ولا تنقاد، إلا لمن له خبرة سابقة بمجمل مقاصده وما يريده وما لا يريده، وما يُقبل عنده وما لا يقبل. «وهذا المساق يختص بمعرفته العارفون بمقاصد الشارع»، كما يقول الشاطبي (٤).

خلاصة المسألة أن الألفاظ ودلالاتها اللغوية الأصلية، ليست هي المحدد

⁽١) الموافقات ٤/ ١٠١.

⁽٢) انظر (القواعد الفقهية والأصولية على مذهب الإمامية) ١٧/١، إعداد لجنه علمية بإشراف محمد على التسخيري.

⁽٣) الإحكام ٢ /.

⁽٤) الموافقات ٣/ ٢٧٦.

الوحيد للمعاني والدلالات الشرعية، بل لا بد من البحث عن المعنى السياقي ومقاصد الشرع فيه. وهذا هو المنهج الذي سنّه لنا الصحابة، كما يقول ابن القيم: «وقد كان الصحابة أفهَمَ الأمةِ لمراد نبيها وأتْبعَ له. وإنها كانوا يدندنون حول معرفة مراده ومقصوده»(١).

أمثلة من القرآن الكريم:

١ - قوله تعالى: ﴿ اللَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَوْا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ اللَّذِى يَتَخَبَّطُهُ اللَّهِ عَلَى اللَّهِ مَنَ الْمَينَ ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

ورد النهي عن «أكل» أموال الربا في هذه الآية وفي غيرها. ومثل ذلك ورودُ النهي - عموما - عن أكل الأموال بالباطل، وعن أكل أموال اليتامى خاصة. وبالنظر إلى الدلالات اللغوية، فإن «الأكل» معروف...ولكن بالنظر إلى السياقات المحيطة باللفظ، وباستحضار صاحب الخطاب ومقاصده، فإن المعنى يختلف كثيرًا. ذلك أن الأكل المعروف لا يكون لـ «الأموال»، فلا أحد يأكل الأموال، وإنها يأكل الناسُ الأشياء القابلة للأكل. وإلى هذا الحد نستطيع أن نفهم أن «الأكل» هنا هو كناية عن الاستعال والاستهلاك ومختلف وجوه الصرف لهذه الأموال المنهي عن أكلها. فيدخل فيه استعالها - مثلا - في الشرب واللباس واتخاذ السكن وتأثيثه منها...

ولكن بمزيد من الاستحضار والتعقل لمقاصد الخطاب، ندرك أن المعبَّر عنه بالأكل في الآية المذكورة والآيات الشبيهة بها، يدخل فيه كل ما سبق، ويدخل فيه أيضا الكسبُ والتملك، بل وأصل التصرف والتعامل المفضي إلى الكسب والأكل. ولذلك ذهب الإمام الطبري إلى أن قوله تعالى: ﴿ يَأْكُلُونَ الرَّبُوا ﴾، معناه « يُرْبون»

⁽١) اعلام الموقعين ١/ ٢١٩.

ثم قال عَلَىٰ الله عَلَىٰ الله قائل: أفرأيتَ مَنْ عمِلَ ما نهى الله عنه مِنْ عَمَلِ الربافي تجارته ولم يأكله، أيستحق هذا الوعيد من الله؟ قيل: نعم، وليس المقصود من الربافي في هذه الآية الأكل...، وأن التحريم من الله في ذلك كان لكل معاني الربا، وأنَّ سواءً العملُ به، وأكله، وأخذه، وإعطاؤه...» (١).

٢ - وفي الآيات التي ذكرَتْ تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به، لم يقع التصريح بالذي حُرِّم فيها، فبقي كأنه عامٌ في كل شيء منها، مع أن المقصود بالتحريم إنها هو الأكل. فاللفظ هنا أعم من الأكل، ولكن المقصود الأكل. بخلاف الآيات السابقة، حيث ذُكر الأكل، والمقصود أعم من الأكل. قال ابن عاشور: "وإضافة التحريم إلى ذات الميتة وما عطف عليها، هو من المسألة الملقبة في أصول الفقه بإضافة التحليل والتحريم إلى الأعيان، ومحمله على تحريم ما يُقصد من تلك العَين باعتبار نوعها، نحو ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلمَيْتَةُ ﴾[المائدة: ٣]، أو باعتبار المقام نحو ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلمَيْتَةُ ﴾[المائدة: ٣]، أو باعتبار المقام نحو ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ المَيْتَةُ ﴾[المائدة: ٣]، في جميع ذلك مضاف نحو ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ المَيْتَ الله الفعل المقصود منها للمبالغة، يدل عليه السياق، أو يقال: أقيم اسم الذات مقام الفعل المقصود منها للمبالغة، فإذا تعين ما تقصد له، قُصر التحريم والتحليل على ذلك» (٢).

فبعض الفقهاء قد يُدخلون – إذا أغفلوا المقصد – في تحريم الميتة والدم ولحم الحنزير، أشياء عديدة سوى الأكل وما في حكمه، كتحريم الأحذية أو الأحزمة المصنوعة من جلد الخنزير، أو تحريم الاستفادة من صوف الميتة، أو نحو ذلك من وجوه الانتفاع المكنة، مما هو غير مقصود بالتحريم المنصوص عليه في الآية، بل يُلتمس حكمه في غير هذا الموضع.

⁽١) تفسير الطبرى، عند تفسير الآية المذكورة [البقرة: ٢٧٥].

⁽٢) التحرير والتنوير، عند تفسير الآية ١٧٣ من سورة البقرة.

٣ - ومن الأمثلة كذلك استشهاد بعض علماء الشيعة على إمامة على الله بقوله تعلى: ﴿ إِنَّهَا وَلِيتُكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا ... ﴾ [المائدة: ٥٥].

قال نجم الدين الطوفي: « واعلم أن هذه الآية من عُمَد الشيعة، وعند التحقيق واعتبار ما سبقها وما لحقها، لا حجة لهم فيها بوجه والذي قرروه ضرب من الشبهة، وإنها مقصودها التعلق بولاية الله ورسوله والمؤمنين، والإعراض عن ولاية اليهود والنصارى والمشركين...»(١).

فالمقصد الذي سيقت له الآية، ونطقت به ألفاظها، هو الذي يحدد معناها ومناطها. وما سوى ذلك فهو تقصيد وتقويل بغير دليل.

أمثلة من السنة:

١ حديث أبي هُرَيْرَة ه عن النّبي ﷺ قَالَ: «أَسْرِعُوا بِالْجِنَازَةِ، فَإِنْ تَلكُ صَالَةِ فَخَيْرٌ تُقَدِّمُونَهَ إِلَيْهِ، وَإِنْ يَكُ سِوَى ذَلِكَ فَشَرٌ تَضَعُونَهُ عَنْ رِقَابِكُمْ » (٢).

فبعض الفقهاء تمسكوا بظاهر اللفظ، فحملوا الإسراع على شدة المشي الذي يداني الجري، وبعضهم -كابن حزم الظاهري - حمله أيضا على الوجوب. وأما الجمهور ففهموا المقصد الإرشادي في المسألة، فحملوا الأمر أولا على الاستحباب لا على الوجوب، وحملوه على مشي يزيد على المشي العادي، لكنه لا يصل إلى حد الشدة والإجهاد. قال في الفتح: "وَالْحَاصِل أَنّهُ يُسْتَحَبّ الإِسْرَاع لَكِنْ بِحَيْث لا يَنْتَهِي إِلَى شِدَّة يُحَاف مَعَهَا حُدُوث مَفْسَدة بِالْمَيِّب، أَوْ مَشَقَّة عَلَى الْمُسْلِم، قَالَ الْمُشَيِّع، لِثلا يُنَافِي الْمَقْصُود مِنْ النَّظَافَة، أوَ إِدْخَالُ الْمَشَقَّة عَلَى الْمُسْلِم، قَالَ الْقُرْطُبِيّ: مَقْصُود الحُدِيث أَنْ لا يُتَبَاطأ بِالْمَيِّبِ عَنْ الدَّفْن، وَلاَنَّ التَبَاطُو رُبَّهَا أَدًى

⁽١) الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية ٢/ ١٢٤.

⁽٢) الحديث في الصحيحين وغيرهما، في أبواب الجنائز.

المقاصد الشرعية ودورها في استنباط الأحكام _______ إِلَى التَّبَاهِي وَالاخْتِيَالِ»(١٠).

٢ - حديث عَيل ه قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «مِفْتَاحُ الصَّلاَةِ الطَّهُ ورُ
 وَتَحْرِيمُهَا التَّكْنِيرُ وَتَحْلِيلُهَا النَّسْلِيمُ» (٢).

الحقيقة أن جميع مفردات هذا الحديث تتفاوت دلالاتها ومقتضياتها، تبعا لإعهال النظر التعليلي المقاصدي، أو الوقوف مع المعاني التعبدية، أو مع ظواهر الألفاظ وحدودها اللغوية. ولكني أقتصر على الشطر الأول من الحديث، وعلى بعض ما يندرج فيه. فقد استدل بعض الفقهاء بلفظ الحديث: «مفتاح الصلاة الطهور»، على أن العاجز عن الوضوء والتيمم لا يصلي، لأنه لم يحز مفتاح الصلاة الذي هو الطهارة بالوضوء أو التيمم. ومن لم يملك مفتاح الصلاة، فالصلاة مغلقة في وجهه. وهذا النظر غفل عن مقصود الحديث، فحمّله أكثر من قصده. فالحديث إنها يعطي حكم القادرين على الطهارة، سواء الأصلية أو البديلة. وأما العاجز حتى عن التيمم، لا بنفسه ولا بمساعدة غيره، فهذا من الصور النادرة جدا. والصور النادرة قد لا تدخل حتى في منطوق الكلام وعمومه الصريح، فكيف بالمفهوم؟!

أما من تعذر عليه الوضوء والتيمم، هل يصلي أو لا يصلي، فيؤخذ حكمه من أدلة أخرى. ومنها قاعدة «الميسور لا يسقط بالمعسور»، التي تعني- في موضوعنا- أن العجز عن الطهارة لا يُسقط الصلاة.

٣ - حديث أبي سعيد الخدري، عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تصاحب إلا مؤمنا، ولا يأكل طعامك إلا تقى» (٣).

فهذا الحديث إذا أُخِذ بظاهره وحرفيته دون نظر في مقصوده ومرماه، يؤدي إلى

⁽١) فتح الباري ٤/ ٣٧١.

⁽٢) سنن أبي داود، باب فرض الوضوء.

⁽٣) صحيح ابن حبان، باب الصحبة والمجالسة.

قطيعة تامة بين المؤمنين الصالحين، ومن سواهم من غير المؤمنين وغير المتقين؛ فلا تبقى علاقة معهم ولا إحسان إليهم. وهذا خلاف قصد الشارع في بذل البر والإحسان، ومخالطة الناس ودعوتهم إلى الله وإلى صراطه المستقيم. ولذلك نبه عدد من شراح الحديث على أن هذا ليس هو مقصود الحديث الشريف. قال المناوي: «وليس المراد حرمان غير التقي من الإحسان لأن المصطفى والمعم المشركين وأعطى المؤلفة المئين بل يطعمه ولا يخالطه، والحاصل أن مقصود الحديث كما أشار إليه الطيبي النهي عن كسب الحرام وتعاطي ما ينفر منه المتقي، فالمعنى لا تصاحب إلا مطيعا ولا تخالل إلا تقيا» (١).

أثر المقاصد في العمل بالقياس:

القياس من أصله قائم على اعتبار المعقولية والتعليل والعدل في أحكام الشريعة. ولذلك فالقياس الصحيح المنزَّل في محله إنها هو تحقيق لقصد الشارع وحكمته وعدله.

وإذا كان الفهم الصحيح لنصوص الشرع، لا يتم ولا يستقيم إلا بمعرفة مقاصده، واستحضارها ومراعاتها، فإن هذا هو عين ما يلزم في إجراء القياس وسلامته. وسبب الزلل هناك هو نفسه هنا، ألا وهو الجهل بمقاصد الشريعة أو الغفلة عنها. قال الإمام ابن تيمية: «الْعِلْمَ بِصَحِيحِ الْقِيَاسِ وَفَاسِدِهِ مِنْ أَجَلِّ الْعُلُومِ. وَإِنَّمَا يَعْرِفُ ذَلِكَ مَنْ كَانَ خَبِيرًا بِأَسْرَارِ الشَّرْعِ وَمَقَاصِدِه، وَمَا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ شَرِيعة الإسلامِ مِنْ الْمَحَاسِنِ الَّتِي تَفُوقُ التَّعْدَادَ، وَمَا تَضَمَّنَتْهُ مِنْ مَصَالِحِ عَلَيْهِ شَرِيعة الإسلامِ مِنْ الْمَحَاسِنِ الَّتِي تَفُوقُ التَّعْدَادَ، وَمَا تَضَمَّنَتْهُ مِنْ مَصَالِحِ الْعِبَادِ فِي الْمَعَاشِ وَالْمَعَادِ، وَمَا فِيهَا مِنْ الْحِكْمَةِ الْبَالِغَةِ وَالنَّعْمَةِ السَّابِغَةِ وَالْعَدْلِ التَّامِ» (٢).

⁽١) فيض القدير ٦/ ٥٢٥، وانظر تحفة الأحوذي، للمباركفوري ٦/ ١٨٤.

⁽٢) مجموع الفتاوي ٤/ ٣٦٣ والنص بتهامه عند ابن القيم أيضا: إعلام الموقعين ٢/ ٥٧.

وقد نَقَل ابن القيم أن ابن الْـمُبَارَكِ سئل: «مَتَى يُفْتِي الرَّجُل؟ قَالَ: إِذَا كَانَ عَالِّا بِالأَثْرِ، بَصِيرًا بِالرَّأْي».

وَقِيلَ لِيَحْيَى بْنِ أَكْثَمَ: «مَتَى يَجِبُ لِلرَّجُلِ أَنْ يُفْتِي؟ فَقَالَ: إِذَا كَانَ بَصِيرًا بِالرَّأْيِ بَصِيرًا بِالأَثْرِ». ثم وضح ابن القيم هذين القولين، بقوله: «يُرِيدَانِ بِالرَّأْيِ الْقِيَاسَ الصَّحِيحَةَ الَّتِي عَلَّقَ الشَّارِعُ بِهَا الأَحْكَامَ وَجَعَلَهَا مُؤَثِّرَةً فِيهَا طَرْدًا وَعَكْسًا»(١).

فالذي لا يكون بصيرا بالقياس الصحيح، وبالمعاني والعلل الصحيحة التي يبنى عليها، يَسقط في الأقيسة الحَرْفية الصورية، الخالية من مقاصد الشرع أو المجافية لها، مثلها يسقط في التفسيرات الحَرفية الظاهرية لنصوص الشرع وألفاظه. وكها أن الجمود اللفظي والغلو فيه يؤديان إلى القول بمعاني غريبة مستهجنة، فكذلك الشأن مع الجمود القياسي والمغالاة فيه. فكلا المسلكين ضرب من الظاهرية السطحية، التي تؤدي إلى تجميد الشريعة وتشويه أحكامها. وهذا ما عناه ابن العربي بقوله: «فإن في اتباع الظاهر على وجهه هدم الشريعة، حسبها بيناه في غير ما موضع» (٢).

ومن القواعد التي أخذ بها الأثمة لدفع المبالغة في القياس أو وضعه في غير موضعه أوفي غير مرتبته، تقديمهم الاعتباد على كليات الشريعة قبل اللجوء إلى القياس الجزئي. وهذا ثابت عن الأثمة مالك وأبي حنيفة والشافعي، وقد أورد إمام الحرمين رأي الإمام الشافعي بأن المجتهد يبحث عن الحكم المطلوب أولًا في نصوص الكتاب، ثم في نصوص السنة، بدءًا بالمتواتر منها، ثم الآحاد... قال: «

⁽١) أعلام الموقعين ١/٥٩.

⁽٢) أحكام القرآن ١/ ٢٩.

فإن عَدم المطلوبَ في هذه الدرجات لم يخض في القياس بعد، ولكنه ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة. وعد الشافعي من هذا الفن إيجاب القصاص في المُثَقَل، فإن نفيه يخرم قاعدة الزجر. ثم إذا لم يجد في الواقعة مصلحة عامة،التفت إلى مواضع الإجماع، فإن وجدهم أطبقوا على حكم نصوا عليه فقد كفوه مؤنة البحث والفحص. فإن عدم ذلك خاض في القياس...»(١).

وإذا كانت كليات الشرع ومصالحه العامة تقدم على القياس وتَحْجُبه، أيّا كان حكمه ومقتضاه، فمن باب أولى أن تقدّم عليه إذا اقتضى شيئًا أو أفضى إلى شيء يتنافى معها. وهذا لا يقتضي إبطال القياس أو الطعن في حجيته ومشروعيته، وإنها يعني أنه قد استعمل في غير موضعه، أو بغير شروط صحته. وقد أجاد ابن القيم غاية الإجادة وأبلى البلاء الحسن، في بيان حالات كثيرة أسيئ فيها استعمال القياس، فأوقع أصحابه في معضلات، أقلَّها لجوؤهم إلى القول بأن في الشريعة أحكاما جاءت على خلاف القياس. والحقيقة أن الشريعة إنها تخالف الأقيسة الفاسدة، التي تتم بمعزل عن حِكم الشريعة ومقاصدها(٢).

وتلافيا للغلو في الظاهرية اللفظية أو القياسية، فإن العلماء سلكوا مسلكا استدلاليا أطلقوا عليه اسم الاستحسان. وبغض النظر عن النقاشات والمساجلات اللغوية والفنية حول مصطلح الاستحسان، ومدى الحجية الاستقلالية لهذا «الدليل»، فإن مما لاشك فيه أن للأثمة والفقهاء المجتهدين، مسالك اجتهادية يلجأون إليها ويسلكونها كلما واجهوا استنتاجات وتخريجات لفظية أو قياسية، تجافي مقاصد الشريعة وتخرم مصالحها القطعية.وكان لفظ الاستحسان هو الاصطلاح الجامع الأكثر استعمالا للتعبير عن هذه المسالك، التي ليست في الحقيقة سوى

⁽١) البرهان ٢/ ٥٧٥.

⁽٢) انظر إعلام الموقعين، خاصة الجزء الثاني منه.

مسالك مقاصدية استصلاحية. وقد نقل ابن حزم - وغيره - قولة بليغة للإمام مالك، عن «أصبغ بن الفرج قال: سمعت ابن القاسم يقول: قال مالك: تسعة أعشار العلم الاستحسان، قال أصبغ بن الفرج: الاستحسان في العلم يكون أغلب من القياس»(١).

ما أريد الوصول إليه هو أن القياس الفقهي الصرف، بخطواته وشروطه الشكلية المعروفة، محفوف بعدد من الاحتهالات الظنية، التي تجعل نتائجه غالبا بحاجة إلى نوع من الرقابة أو التصديق قبل اعتهادها. والفقيه الذي يجري الأقيسة وهو ناظر ومحتكم إلى مقاصد الشرع العامة، وإلى مقاصده أو مقصوده في المسألة الخاصة التي ينظر فيها، يكون قد أجرى القياس على هدى من الشرع. وأما إذا غفل عن الحِكم والمقاصد أو لم يتمكن من معرفتها في نازلته، فهذا الذي يحتاج قياسه إلى تصديق بَعْدِي، للتثبت من انسجامه وعدم تصادمه مع مقاصد الشريعة، وإلا وجب نقضه وعدم التصديق عليه.

ومن الأمثلة الواضحة والشهيرة في هذا الباب، قضية قتل الجاعة للواحد، وقتل الجاعة بالواحد. فقتل الجاعة للواحد هي أن يشترك شخصان أو ثلاثة أو أكثر في قتل شخص واحد.وقد ذهب الجمهور الأعظم من الصحابة والأئمة وفقهاء المذاهب، إلى أن المذين يشتركون متعمدين في قتل شخص واحد، يقتلون به جميعا.وهذا هو المعبر عنه بقتل الجاعة بالواحد.وعمدة هذا القول هو المقصد الشرعي الكلي في حفظ النفوس وحقن الدماء وردع العدوان عليها.إذ لو لم يُقتل المشتركون في الجريمة، لكان هذا تشجيعا على القتل وتهوينا لأمره. وأكثر جرائم القتل العمد تتم بالتواطئ والاشتراك.وعند عدم تطبيق القصاص على الجاعة، فإن هذا سيدفع حتى الذين كانوا سيقتلون بصورة فردية، يعمدون إلى

⁽١) الإحكام في أصول الأحكام، ٦/ ٧٥٧.

إشراك غيرهم للإفلات من القصاص. مع أن القتل الجهاعي هو في حد ذاته يعد درجة عالية الخطورة في سلم الإجرام والفساد في المجتمع. وهذا ما يحتم تشديد العقوبة، ولو بالقتل تعزيرا.

وأما المانعون من قتل الجهاعة بالواحد فمستندهم النظر القياسي الظاهري. فالنصوص الشرعية جاءت بالقصاص والماثلة فيه، فالنفس بالنفس، أي قتل الواحد بالواحد، وجاءت بأن الاعتداء لا يُردُّ بأكثر من مثله، ولا يجوز الإسراف في القتل... وبناء عليه فالقتيل الواحد لا يقتل به إلا واحد، قياسا على ما هو معهود في العقوبات الشرعية.وذهب داود وغيره إلى أن الجهاعة المشتركين في القتل لا يقتل منهم أي أحد، لتعذر المهاثلة، وإنها عليهم الدية.قال الصنعاني مؤيدا هذا المذهب: «والظاهر قول داود، لأنه تعالى أوجب القصاص وهو المهاثلة، وقد انتفت هنا. ثم موجب القصاص هو الجناية التي تَزهَق الروح بها، فإن زهقت بمجموع في فعلهم ، فكل فرد ليس بقاتل، فكيف يقتل عند الجمهور؟!»(١).

هذا النظر القياسي الظاهري تجاوزه الجمهور لتنافيه مع مقاصد الشريعة ومصالحها العليا، وإن اختلفت عباراتهم ومصطلحاتهم في تفسير ذلك.فالحنفية يتجاوزونه باسم الاستحسان، كما يوضحه قول السرخسي: "وَإِنْ اجْتَمَعَ رَهْطٌ عَلَى قَتْلِ رَجُلٍ بِالسِّلاحِ فَعَلَيْهِمْ فِيهِ الْقِصَاصُ... وَهُوَ اسْتِحْسَانٌ، وَالْقِيَاسُ أَنْ لا يَلْزَمَهُمْ الْقِصَاصُ؛ لِأَنَّ الْمُعْتَبَرَ فِي الْقِصَاصِ الْمُسَاوَاةُ، لِمَا فِي الزِّيَادَةِ مِن الظُّلْمِ عَلَى الْقِصَاصُ؛ لِأَنَّ الْمُعْتَبَرَ فِي الْقِصَاصِ الْمُسَاوَاةُ، لِمَا فِي الزِّيَادَةِ مِن الظُّلْمِ عَلَى الْمُتَعَدِّي... وَلا مُسَاوَاةً بَيْنَ الْعَشَرَةِ وَالْوَاحِدِ، وَهَذَا شَيْءٌ يُعْلَمُ بِبَدَاهَةِ الْمُعْتَرِي... وَلا مُسَاوَاةً بَيْنَ الْعَشَرَةِ وَالْوَاحِدِ، وَهَذَا شَيْءٌ يُعْلَمُ بِبَدَاهَةِ الْمُعْتَرِي... وَلا مُسَاوَاةً بَيْنَ الْعَشَرَةِ وَالْوَاحِدِ، وَهَذَا شَيْءٌ يُعْلَمُ بِبَدَاهَةِ اللّهَ الْقَيَاسَ قَوْله تَعَالَى: ﴿ وَكَنَبَنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ الْالْوَاحِدِ؟ وَأَيَّدَ هَذَا الْقِيَاسَ قَوْله تَعَالَى: ﴿ وَكَنَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ الْالْوَاحِدِ؟ وَأَيَّدَ هَذَا الْقِيَاسَ قَوْله تَعَالَى: ﴿ وَكَنْبَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ اللَّوَاحِدِ؟ وَأَيَّدَ هَذَا الْقِيَاسَ قَوْله تَعَالَى: ﴿ وَكَنْبَاعَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَفْسَ بِالنَّفْسِ الْمُورَاحِدِ؟

⁽١) انظر: سبل السلام، كتاب الجنايات، ١٧٦/١.

[المائدة:٤٥] وَذَلِكَ يَنْفِي مُقَابَلَةَ النَّفُوسِ بِنَفْسٍ وَاحِدَةٍ، وَلَكِنَّا تَرَكْنَا هَذَا الْقِيَاسَ...»(١).

والشافعية يتركون القياس في مثل هذه الحالة باسم الكليات والضرورات التي لا يتقدم عليها القياس الجزئي، كما يقول الجويني: «ومن خصائص هذا الضرب أن القياس الجزئي فيه، وإن كان جليا، إذا صادم القاعدة الكلية تُرك القياس الجلي للقاعدة الكلية تُرك القياس الجلي للقاعدة الكلية . وبيان ذلك بالمثال: أن القصاص معدود من حقوق الآدميين، وقياسها رعاية التهاثل عند التقابل، على حسب ما يليق بمقصود الباب. وهذا القياس يقتضي ألا تقتل الجهاعة بالواحد، ولكن في طرده والمصير إليه هدم القاعدة الكلية ومناقضة الضرورة، فإن استعانة الظّلمة في القتل ليس عسيرا، وفي درء القصاص عند فرض الاجتهاع خرم أصل الباب» (٢).

والمالكية يتجاوزونه عملا بمنهجهم في تقديم الاستدلال المرسل على القياس. وقد يعبرون عن هذا الاستدلال المرسل بالاستحسان أيضا. وفي الحالتين فإن مرادهم حفظ المقاصد والمصالح الشرعية وتقديمها على القياس إذا خالفها. قال الشاطبي: «ومقتضاه (أي الاستحسان) الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس، فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنها رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة، كالمسائل التي يقتضى القياس فيها أمرا، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أحرى أو جلب مفسدة كذلك» (٣).

وعلى منهج هذا الاستحسان المصلحي المقاصدي، فرَّع الشاطبي قاعدة أخرى

⁽١) الميسوط ١٢/ ٣٥٥.

⁽٢) البرهان ٢/ ٢٠٤، وانظر: تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني، ص ٣٢٢.

⁽٣) الموافقات ٤/ ٢٠٥ - ٢٠٦.

مفادها أن السعي في تحصيل المصالح الشرعية إذا شابَتْ مفاسدُ عرّضية لا مفر منها، فإن ذلك لا يمنع من تحصيل تلك المصالح، بشرط اجتناب المفاسد المعترضة قدر المستطاع. «كالنكاح الذي يلزمه طلب قوت العيال، مع ضيق طرق الحلال واتساع أوجه الحرام والشبهات، وكثيرا ما يُلجئ إلى الدخول في الاكتساب لهم بها لا يجوز. ولكنه غير مانع لما يؤول إليه التحرز من المفسدة المُرْبية على توقع مفسدة التعرض. ولو اعتبر مثل هذا في النكاح في مثل زماننا لأدى إلى إبطال أصله، وذلك غير صحيح. وكذلك طلب العلم، إذا كان في طريقه مناكر يسمعها ويراها، وشهودُ الجنائز وإقامةُ وظائف شرعية، إذا لم يقدر على إقامتها إلا بمشاهدة ما لا يرتضي فلا يُخرج هذا العارضُ تلك الأمورَ عن أصولها، لأنها أصول الدين وقواعد المصالح، وهو المفهوم من مقاصد الشارع. فيجب فهمها حق الفهم، فإنها مثار اختلاف وتنازع» (١).

وقد استعرض السرخسي عدة تعريفات توضيحية لمغزى الاستحسان، شم قال: «وَحَاصِلُ هَذِهِ الْعِبَارَاتِ أَنَّهُ تَرْكُ الْعُسْرِ لِلْيُسْرِ، وَهُو أَصْلٌ فِي الدِّينِ. قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿ يُرِيدُ اللهُ يُعِبَارَاتِ أَنَّهُ تَرْكُ الْعُسْرِ لِلْيُسْرِ، وَهُو أَصْلٌ فِي الدِّينِ. قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿ يُحِيرُ اللهِ قَالَ اللهُ يَعَالَى عَنْهُمَا حِينَ وَجَّهَهُمَا إِلَى الْيَمَنِ: «يَسِّرًا وَلا تُعَسِّرًا قَرِّبَا وَلا تُتَقِّرًا» وَقَالَ ﷺ: «أَلا إِنَّ الدِّينَ مَتِينٌ فَأَوْغِلُوا فِيهِ بِرِفْقٍ وَلا تُبَعِّضُوا عِبَادَ اللهِ عِبَادَةَ اللهِ فَإِنَّ الْمُنْبُتَ لا أَرْضًا قَطَعَ وَلا ظَهْرًا أَبْقَى...» (٢).

الاجتهاد فيما لا نص فيه:

أعني بـ (ما لا نص فيه): القضايا والوقائع والتصرفاتِ والأشياء، التي لم يرد في حكمها نص خاص بها، وأيضا ليس لها نظير مطابق منصوص على حكمه، بحيث

⁽١) الموافقات ٤/ ٢١١.

⁽Y) المبسوط 17/00°.

تدخل في معناه وحكمه.فهي إما أمور جديدة لا ذكر لها في النصوص أصلا، وإما أمور مختلفة اختلافا كبيرا وجوهريا عها ورد حكمه في النصوص.

فمثلا: السير على الطرق بواسطة السيارات والقطارات والدراجات النارية والهوائية، وكذلك السير في الهواء بواسطة الطائرات. وتلويث البيئة الطبيعية وتدميرها على النحو الذي يقع في زماننا، وأسلحة الدمار الشامل صنعًا واستعالا. وكذلك وسائل الاتصالات الحديثة، وما يتبعها من معاملات واستعالات. وأيضا بنوك الحليب والأعضاء البشرية والحيوانات المنوية. ومثل ذلك التحكم الطبي في جنس الجنين. ومشاهدة التلفزيون وغيره من الصور، على اختلاف مضامينها وأغراضها... هذه كلها مستجدات لا سابق لها ولا نص فيها بخصوصها.

وهناك قضايا لا تقل كثرة ولا أهمية، ليست جديدة تماما، بل لها أصول وأشكال قديمة، ولكنها تطورت بدرجة كبيرة، واتخذت أحجاما أو أشكالا أو أغراضا، تجعلها أقربَ إلى أن تُعدَ جديدة ولا نص فيها، من أن تحشر في نصوص جزئية، أو أقيسة وتخريجات فقهية، لم توضع لها. ويدخل هنا كثير من التطورات الحديثة، التي عرفتها المعاملات المالية والقضايا الاقتصادية والأنظمة الاجتماعية. كما يدخل فيها كثير من القضايا السياسية والعسكرية، الداخلية والدولية.

هذا النوع من القضايا والذي قبله - ويجمعها وصف: ما لا نص فيه - هو أوسع المجالات وأحوجها إلى الاعتهاد على مقاصد الشريعة ونصوصها العامة الكلية، عند أي نظر فيه أو اجتهاد له. وهو المجال الرابع من مجالات الاجتهاد الخمسة التي ذكرها الشيخ ابن عاشور، وذَكر احتياج المجتهد فيها إلى معرفة المقاصد ومراعاتها. وعند شرحه لهذه المجالات الخمسة، بدأ بهذا المجال الرابع فقال: «أما النحو الرابع فاحتياجه فيه ظاهر، وهو الكفيل بدوام أحكام الشريعة الإسلامية للعصور والأجيال التي أتت بعد عصر الشارع، والتي تأتي إلى انقضاء

الدنيا. وفي هذا النحو أثبتَ مالكُ عَلَقَ حجية المصالح المرسلة، وفيه أيضا قال الأثمـة بمراعـاة الكليـات الـشرعية الـضرورية، وألحقـوا بهـا الحاجيـة والتحسينية، وسمَّوا الجميع بالمناسب» (١).

وأما الشيخ ابن بيه، فجعل هذا المجال هو المنحى التاسع من مناحي الاستنجاد بالمقاصد، وعرَّفه ومثل له بقوله: «إحداث حكم حيث لا توجد مناسبة معتبرة، وهو ما يسمى بالمناسب المرسل، الذي ترجع إليه المصالح المرسلة ؟ كإحداث السجون من قِبل أمير المؤمنين عمر شك لردع المجرمين...» (٢).

الاجتهاد المقاصدي في هذا المجال – كما نلاحظ في تعبيرات العلماء عنه – يكاد يكون مرادفا لمراعاة المصلحة والاحتكام إليها. ومن أقوى المستندات لهذا المسلك الاستصلاحي المهتدي بمقاصد الشريعة، عمل الصحابة ومنهجهم، كما قال إمام الحرمين: «فقد رأينا الصحابة على ينوطون الأحكام بالمصالح» وقال: «والذي تحقق لنا من مسلكهم: النظر إلى المصالح والمراشد والاستحثاث على اعتبار محاسن الشريعة» (٣).

غير أن المصلحة المقصودة هنا، إنها هي المصلحة بمعانيها ومعاييرها ومراتبها السرعية، فهي المصلحة بمضامينها الدينية والدنيوية، المصلحة المادية والمعنوية، المصلحة العاجلة والآجلة، هي مصلحة الأرزاق والأخلاق معا، هي مصلحة عموم الأمة ومصلحة فئاتها وأفرادها، هي مصلحة الحاضر والمستقبل، وهي حفظ الضروريات الخمس، التي تبدأ بالدين وتنتهي بالمال.

وفي شأن هذه المضروريات الخمس، قال أبو حامد الغزالي عَظْلَتُهُ: «فَكُلُّ مَا

⁽١) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص١٨٤

⁽٢) علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، ص ١١٠.

⁽٣) البرهان ٢/ ٤٨ ه.

يَتَضَمَّنُ حِفْظَ هَذِهِ الأُصُولِ الْحُمْسَةِ فَهُوَ مَصْلَحَةٌ، وَكُلُّ مَا يُفَوِّت هَذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»(١).

وهكذا يقال في جميع أجناس المصالح التي عُلم قصد الشارع إلى جلبها وحفظها، وفي جميع أجناس المفاسد التي علم قصد الشارع إلى إبطالها ودرثها. فأيًّما مسألة ليس فيها نص يشملها حكمه الخاص، فحكمها إلى القياس المصلحي والميزان المصلحي.

والقياس المصلحي – أو القياس المرسل – يقتضي أن كل ما فيه مصلحة شرعية محققة وراجحة، فهو مشروع ويجب الحكم بمقتضى مشروعيته ومصلحيته: إما بالندب، إن كان من التحسينيات، وإما بالندب أو الوجوب، إن كان من الحاجيات، وإما بالوجوب حتها، إن كان من الضروريات. والوجوب هنا قد يكون عينيا وقد يكون كفائيا.

ويقتضي أيضا أن كل ما فيه مفسدة ومضرة، فهو ممنوع غير محمود شرعا، إما على وجه الكراهة، إن كان ضرره يصيب التحسينيات، وإما على وجه الكراهة الشديدة أو التحريم، إن كان ضرره يصيب الحاجيات، وإما على وجه التحريم، إن كان ضرره يصيب الحاجيات، وإما على وجه التحريم، إن كان ضرره يصيب الضروريات.

قال الشهاب القرافي على المصلحة إن كانت في أدنى الرتب، كان المرتب عليها الندب، وإن كانت في أعلى الرتب، كان المرتب عليها الوجوب. ثم إن المصلحة تترقى ويرتقي الندب بارتقائها، حتى يكون أعلى مراتب الندب يلي أدنى مراتب الوجوب. وكذلك نقول في المفسدة التقسيم بجملته. وترتقي الكراهة بارتقاء المفسدة، حتى يكون أعلى مراتب المكروه يلي أدنى مراتب التحريم» (٢).

ومعنى هذا أن الاجتهاد بمقتضى الميزان المصلحي، يستلزم الدراية العالية

⁽١) المستصفى ١/ ٤٣٨.

⁽٢) الفروق ٣/ ٩٤.

بالمصالح والمفاسد، وأصنافها ومراتبها، سواء من الناحية النظرية المبدئية، أو في حالتها الواقعية التطبيقية.

وهذا يقودنا إلى استحضار ما قاله الشاطبي من أن الاجتهاد إذا تعلق بتقدير المصالح والمفاسد خاصة، فإنه يحتاج بالدرجة الأولى، وبصفة خاصة، إلى العلم بمقاصد الشريعة جملة وتفصيلا، ولا يضر في هذه الحالة الجهل باللغة العربية. قال الشاطبي: «الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص فلا بد من اشتراط العلم بالعربية، وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن اقتضاء النصوص لها، أو مسلَّمة من صاحب الاجتهاد في النصوص، فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنها يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلا خاصة »(١).

ثم قال معللا ذلك: "وأما المعاني مجردة، فالعقلاء مشتركون في فهمها، فلا يختص بذلك لسان دون غيره، فإذًا مَنْ فَهِمَ مقاصد الشرع من وضع الأحكام، وبلغ فيها رتبة العلم بها، ولو كان فهمه لها من طريق الترجمة باللسان الأعجمي، فلا فرق بينه وبين من فهمها من طريق اللسان العربي» (٢).

على أن الحد - أو السقف - الذي يقف عنده اتباع الاستنباط المصلحي المستمد من المقاصد الشرعية، هو التصادم مع أصول الشريعة، كما قال الجويني على الله وجدنا أصلا استنبطنا منه معنى مناسبا للحكم، فيكفي فيه ألا يناقضه أصل من أصول الشريعة. ويكفي في الضبط فيه، استناده إلى أصل متفق الحكم. ومرجوعنا في ذلك، وجداننا أصحاب رسول الله على مسترسلين في استنباط المصالح من أصول الشريعة، من غير توقع وقوف عند بعضها (٣).

⁽١) الموافقات ٤/ ١٦٢.

⁽۲) نفسه ٤/ ١٦٣.

⁽٣) البرهان ٢/ ٧٨٣.

هذا المجال الاجتهادي قريب مما يسميه الأصوليون (تحقيق المناط) مضافا إليه ما سهاه الشاطبي (تحقيق المناط الخاص^(١)، وأعني به الأحكام الاجتهادية التي يستلزمها أو يستتبعها تطبيق الحكم، ولا يكون الشرع قد نص عليها.

فالحكم الأصلي هنا يكون معلوما ومسلَّما، ولكن عند الأخذ في العمل به، نجد أنفسنا أمام تفصيلات تبعية غير محددة في أصل الحكم، أو نجد أمامنا عدة صور تنفيذية، لا ندري أيها المتعين، أو هل يمكننا التخير بينها؟. وقد نجد مشاكل وموانع أمام تنفيذ الحكم جزئيا أو كليا... إلى غير ذلك من القضايا المرتبطة بالتنفيذ.

ففي مثل هذه الحالات يكون التعويل أساسا على مراعاة مقاصد الشرع في ذلك الحكم، لتحقيقها أو تحقيق أكثر ما يمكن من الأضرار العرضية.

من أمثلة ذلك ما تقرر بأدلته من مشروعية هجر العصاة المجاهرين بمعاصيهم، والمبتدعين المعاندين ببدَعِهم، وخاصة ذوي المعاصي والبدع المغلظة. فكيف يكون هذا الهجر؟ تاما أم جزئيا؟ وإذا كان جزئيا، ففيم يكون وفيم

⁽١) يقسم الشاطبي تحقيق المناط إلى قسمين: «أحدهما ما يرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص كتعيين نوع المِثل في جزاء الصيد، ونوع الرقبة في العتق في الكفارات، وما أشبه ذلك...

والضرب الثاني ما يرجع إلى تحقيق مناطٍ فيها تَحَقَّقَ مناطُ حكمه. فكأنَّ تحقيق المناط على قسمين: تحقيق عام وهو ما ذُكر، وتحقيق خاص من ذلك العام...

وعلى الجملة فتحقيق المناط الخاص، نظرٌ في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقسع عليه مسن الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل...

فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نورا يعرف به النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها. فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعى في تلقى التكاليف، الموافقات ٤/ ٩٧.

لا يكون؟ وهل يكون للقريب والبعيد، أم لأحد الصنفين دون الآخر؟ وهل يكون الهجر بغض النظر عن نتائجه المتوقعة؟ وكذلك الواقعة؟ أم ينظر إلى ذلك ويؤخذ بعين الاعتبار، خاصة إذا كانت هناك نتائج عكسية؟

ومن أجود ما قيل في تحرير هذه المسألة، جوابٌ مطول لابن تيمية، جاء في آخره: "وَهَذَا الْمُجْرُ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلافِ الْهَاجِرِين، فِي قُوَّتِهِمْ وَضَعْفِهِمْ وَقِلَّتِهِمْ وَكَثْرَتِهِمْ، فَإِنَّ الْمَقْصُودَ بِهِ زَجْرُ الْمَهْجُورِ وَتَأْدِيبُهُ وَرُجُوعُ الْعَامَّةِ عَنْ مِثْلِ حَالِهِ. وَكَثْرَتِهِمْ، فَإِنَّ الْمَصْلَحَةُ فِي ذَلِكَ رَاجِحَةً، بِحَيْثُ يُفْضِي هَجْرُهُ إلى ضعف الشَّرِ وخفته كَانَ مَشْرُ وعًا. وَإِنْ كَانَ لا الْمَهْجُورُ وَلا غَيْرُهُ يَرْتَدِعُ بِذَلِكَ، بَلْ يُزِيدُ الشَّر، وَالْمُاجِرُ كَانَ لا الْمَهْجُورُ وَلا غَيْرُهُ يَرْتَدِعُ بِذَلِكَ، بَلْ يُزِيدُ الشَّر، وَالْمُاجِرُ ضَعِيفٌ، بِحَيْثُ يَكُونُ مَفْسَدَةُ ذَلِكَ رَاجِحَةً عَلَى مَصْلَحَتِهِ لَمْ يَشْرَعُ الْمُجْرُ؛ بَلْ يَكُونُ وَلا غَيْرُهُ يَرْتَدِعُ لِنَاسِ أَنْفَعُ مِنْ التَّأْلِيفِ؛ وَلِمَذَا التَّالِيفِ؛ وَلِمَذَا الشَّريعَةِ سُلك فِي حصوله أَوْصَلُ الطُّرُقِ إِلَيْه» (١).

وهكذا نجد أن كثيرا من الأحكام الشرعية المقررة والمعلومة، تحتاج إلى اجتهادات - أي إلى أحكام - تطبيقية،أو إلى أحكام حُسن التطبيق. والبوصلة الهادية في هذه الأحكام، هي مقاصد الحكم المراد تطبيقه، ومقاصد الشريعة بصفة عامة.

ومما يدخل في هذا النوع من الاجتهاد التطبيقي المقاصدي، تحديدُ الوسائل التي لم يحددها الشرع، لا تخاذ أنسبها لمقصود الحكم. والنظرُ - أحيانا - حتى في الوسائل التي حددها الشرع، لمعرفة ما إن كانت مطلوبة بعينها أم أنها وسائل ظرفية، ويمكن الانتقال إلى غيرها من الوسائل المستجدة، مما قد يكون أَوْصَلَ إلى المقصود وأبلغ في تحقيقه (٢).

⁽۱) مجموع الفتاوي ٦/ ٣٥١.

⁽٢) انظر توضيحات وأمثلة تطبيقية في هذا الباب عند أستاذنا العلامة يوسف القرضاوي في كتابه: دراسة في فقه مقاصد الشريعة، ص ١٧٤ إلى ١٨٩.

ويدخل فيه أيضا ما ذكره العلامة الشيخ عبد الله بن بيه في المنحى العاشر من مناحيه الثلاثين، حيث قبال حفظه الله: "يُحتاج للمقاصد في الحماية والنرائع والمآلات، وهو المعبر عنه بسد الذرائع والنظر في المآلات، (۱) و كأنه يشير إلى قول المشاطبي في هذا الموضوع: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة. وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام، إلا بعد نظره إلى ما يوول إليه ذلك الفعل، مشروعا كان لمصلحة فيه تُستجلب أو لمفسدة تُدراً، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه. وقد يكون غير مشروع، لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك. فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية، فربا أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا من إطلاق القول بالمشروعية. وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم مشروعيته، ربا أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية. وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق القول بعدم المشروعية. وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق القول بعدم المشروعية. وهو عجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق القول بعدم المشروعية. وهم وهماك الشريعة "(۱).

ومعلوم أن التطبيق الفعلي للأحكام، بصيغه التنفيذية، ووسائله المعتمدة، ونتائجه المحققة، هو الذي يحدد لنا ما إن كان الحكم الشرعي قد تم تنفيذه وتحصيل مراده، أم تم إفراغه من محتواه ومقاصده، أم تم تشويهه وإخراجه عن وجهه. والحمد لله رب العالمين.

泰奇森泰奇

⁽١) علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، ص ١١٠.

⁽٢) الموافقات ٤/ ١٩٤.

الشرع ورعاية المصالح المعنوية

الشرع ورعاية المصالح المعنوية

إن ما تتميز به الشريعة الإسلامية هو إقامة الاعتبار والوزن الثقيل للمصالح المعنوية خاصة. فالمصالح المادية لا تحتاج إلى كثير كلام ولا بيان ولا دفاع.

المصالح المادية تفرض نفسها بشكل قوي على الإنسان وغريزته وأعرافه. فالناس يطلبون ما يقيم حياتهم وصحتهم وما يدفع جوعهم وآلامهم وأمراضهم، ويبحثون تلقائيا عن المتع والمصالح المادية في المباني والأثاث والمأكولات والمراكب والحلي وما إلى ذلك...

ما يحتاج إلى عناية ورعاية هي المصالح المعنوية، والجوانب المعنوية في التكاليف الشرعية. الجوانب المعنوية عادة يصيبها الضمور ويصيبها الإغفال والإهمال، ولذلك وجب التنبيه عليها والاحتفاء بها، حتى لا تضيع وتنبذ.

الله تعالى حينها ذكر الزكاة قال: ﴿خُذَمِنْ أَمْوَلِلِمْ صَدَقَةَ تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمَّ إِنَّ صَلَوْتَكَ سَكَنَّ لَهُمُ ﴾ [التوبة:١٠٣].

في هذه الآية الكريمة، الله تعالى علل الزكاة، لكن لم يعللها لا بتعليل اقتصادي ولا اجتهاعي، ولا بالفقراء وسد الحاجات، وما إلى ذلك مما هو صحيح ومقصود، ولكنه علل بالعلل التي يغفل عنها الناس، المقاصد المعنوية والتربوية للزكاة هُمُذً مِنْ أَمْوَيُلِيمٌ صَدَفَةَ تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّهِم ﴾ [التوبة:١٠٣].

لم يقل خذ صدقة لإغناء الفقراء وسد الاحتياجات وإحداث التوازنات، رغم أن هذا كله صحيح ومقصود. لكن الشرع ذكر هذا باعتبار أنه هو الأهم، كها أنه هو ما يغفل الناس عنه أو لا يدركونه أصلا!.

ولذلك قال أيضا: ﴿وَأَقِيمِ ٱلصَّكَانَةَ إِنَ ٱلصَّكَانَةُ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْسَآءِوَٱلْمُنكُرُّ

وَلَذِكْرُ ٱللَّهِأَكُبُرُ..﴾ [العنكبوت:٤٥] .

فإذًا الصلاة لها مقاصد ومصالح اجتهاعية ظاهرة؛ تنهى عن الفحشاء والمنكر، تعلم النظام والانتظام، تقوي العلاقات الجهاعية...

لكن الله تعالى قال: ﴿ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكُبُرُ ﴾ ، فذكرُ الله الذي في الصلاة هو أكبر وأهم، سواء في ذاته أو بآثاره...

كذلك الله تعالى حينها ذكر تحريم الخمر ونهى عنها قال معللا ذلك: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطِنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَوَةَ وَٱلْبَغْضَآةِ فِي ٱلْخَبْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّائِةَ .. ﴾ [المائدة: ٩١].

نحن الآن نقول، وحتى الفقهاء يقولون: الخمر حرمت لأنها تسكر وتفسد العقل، وتضر الجسم، وهذا كله صحيح، ولكن القرآن ركز على شيء آخر: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيَّطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِي ٱلْخَيْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ ... ﴾ [المائسدة: ٩١]، يعني الفساد الأخلاقي وفساد ذات البين. ثم الفساد المتمثل في صرف الناس عن ذكر الله وعن الصلاة. وهذه كلها مفاسد معنوية ومفاسد أخلاقية وتعبدية.

إذن فهذه هي المصلحة الشرعية بكل معانيها وأبعادها ومعالمها. فليست المصلحة هي جمع الأموال كيفها كانت، واتباع الشهوات من أين جاءت.

وحتى لا يغيب المعنى الحقيقي الكامل للمصالح الشرعية، نجد - مثلا - ابن تيمية ينتقد من يركزون على المصالح المادية والمصالح الظاهرة التي تضمنها الدين، ويغفلون المصالح والمفاسد المعنوية الباطنة.

يقول عَلَيْكَ: «وكثير من الناس يقصر نظره عن معرفة ما يحبه الله ورسوله من مصالح القلوب والنفوس ومفاسدها، وما ينفعها من حقائق الإيمان وما يضرها من الغفلة والشهوة، كما قال تعالى: ﴿ وَلَانْطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبُهُ، عَن ذِكْرِنَا وَأَتَبَعَ هَوَنهُ وَكَاكَ أَمْرُهُ،

فُرُطُا ﴾ [الكهف:٢٨]؛ ﴿وَلَا نُطِغٌ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ، عَن ذِكْرِنَا ﴾ [الكهف:٢٨] ؛ وقال تعالى: ﴿ فَأَعْرِضْ عَن مَن تَوَلَّى عَن ذِكْرِنَا وَلَرْ يُرِدْ إِلَّا ٱلْحَيَوْةَ ٱلدُّنْيَا ۚ ۞ ذَلِكَ مَبْلَنْهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ * ... ﴾ [النجم: ٢٩-٣٠].

فتجد كثيرا من هؤلاء في كثير من الأحكام لا يرى من المصالح والمفاسد إلا ما عاد لمصلحة المال والبدن. وغاية كثير منهم إذا تعدى ذلك أن ينظر إلى سياسة النفس وتهذيب الأخلاق بمبلغهم من العلم، كما يذكر ذلك المتفلسفة والقرامطة من أصحاب رسائل إخوان الصفا وأمثالهم»(١).

⁽١) مجموع الفتاوى: (٣٢- ٣٣٣).

الحداثيون ومقاصد الشريعة

الحداثيون ومقاصد الشريعة

الحداثيون أنواع وأشكال .

المقصود بالحداثيين: المفكرون والكتاب والسياسيون الذين يتبنون منظومة الحداثة الغربية وقيمها وفكرها وأنظمتها، وينادون بالسير في طريقها واتخاذها مرجعا ومنهجا ونموذجا لتحقيق التقدم ومسايرة العصر في عالمنا العربي والإسلامي. ولكني أتحدث الآن بصفة خاصة عن الحداثيين الذين اشتغلوا بقضايا الدين والتراث الديني الإسلامي، ويمكن وصفهم بالإسلاميين (١) الحداثيين.

ومعنى هذا أن كلامنا ينحصر في الدائرة الإسلامية، وبالذات في نهاذج منها، عن اهتموا بالإسلام وبالتراث الإسلامي.

ومعلوم أن الحداثين أشكال وألوان، وهم في موقفهم من الشريعة وأصولها ومقاصدها على درجات ودركات. وعلى العموم فهم كما قال الله تعالى ﴿ لَا لَيْسُوا سَوَلَهُ ﴾ [آل عمران: ١١٣].

فمنهم مناضلون شرفاء، ومنهم نفعيون سفهاء، ومهم مؤمنون صلحاء، ومنهم مناضلون صلحاء، ومنهم منافقون ومنهم متأرجحون بين هؤلاء وهؤلاء، ومنهم منافقون خبثاء، حتى إن أحدهم سئل مرة: لماذا تطبع كتبك بحرف صغير؟ فقال: حتى لا يقرأها مشايخ الأزهر فيكفرونني!

مقاصد الحداثيين الانسلاخسلاميين:

هناك طائفة من هؤلاء «الإسلاميين الحداثيين» يبحثون ويدرسون التراث

⁽١) أعني بالإسلاميين هنا ما عناه أبو الحسن الأشعري حين سمى كتابه (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين). فهم أهل صلة بالإسلام وينتمون إليه بصورة من الصور، وبعض هؤلاء الحداثيين قد يصح وصفهم بالإسلاميين باعتبار تخصصهم في الدراسات الإسلامية (إسلامولوجي). فهم صنف من المستشرقين وامتداد لهم، أو هم مستشرقون محليون.

الإسلامي بروح عدائية رافضة. فهم قد صرفوا كل طاقتهم وجهدهم لهدم الإسلام في أصوله العقدية والمرجعية، والعمل على تسفيهها ونسفها، لبناء الحداثة على أتقاضها. فالإسلام والحداثة عندهم ضدان لا يجتمعان، متوازيان لا يلتقيان. ويرون أن الإسلام غير قابل للتحديث، والحداثة غير قابلة للأسلمة. ولذلك فهم قد اختاروا نقض الإسلام لبناء الحداثة، واستجلاب الحداثة لمحو الإسلام. فهؤلاء لا يؤمنون لا بالشريعة ولا بمقاصد الشريعة، ولا يرون مقاصد الشريعة تفي بغرضهم، على أي وجه أخذت وبأي صورة وُظفت. ولكنهم قد يتكلمون عنها أو يحملون عليها أو يتمسحون بها، ولكن هذا عندهم مجرد تعامل تكتيكي أو تمويهي. وهؤلاء هم الذين وصفهم شيخهم القديم، المفكر التونسي الحداثي الدكتور محمد وهؤلاء هم الذين وصفهم شيخهم القديم، المفكر التونسي الحداثي الدكتور محمد الطالبي بالانسلاخسلاميين. ويقصد أنهم منسلخون من الإسلام، ولكنهم قد يتظاهرون به أحيانا. وقد اشتق لهم هذا الاسم من قوله تعالى: ﴿ وَاتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَا اللَّذِينَ عَاتَيْنَكُ ءَايَئِننَا فَانَسَلَتَ مِنْ النَّية التي افتتح بها كتابه الذي ساه: ﴿ لِيَطْمَهِنَ قَلْمِينَ فَلْمِينَ وَتُولِينَ فَلَيْ هُ الشَّيْطُونُ قَكَانَ مِنَ الْفَاوِينَ فَاتَعْ هُ الشَّيْطُونُ قَكَانَ مِنَ الْفَاوِينَ فَلِينًا وَتَنْ اللَّهِ الذي ساه: ﴿ لِيَطْمَهِ نَ قَلْمَ اللَّهِ الذي ساه: ﴿ لِيَطْمَهِ نَ قَلْمَ اللَّهِ الذي الله الذي ساه: ﴿ لَيُطْمَهِ نَ قَلْمَ هُ وَاتُلُ وَتَعْهَ اللَّهِ الذي ساه: ﴿ لَيُطْمَهِ نَ قَلْمَ اللَّهِ الذي اللَّهِ الذي الذي الذي ساه: ﴿ لَيَطْمَهُ اللَّهِ الذي الله وتناول في جزئه الأول (قضية الإيان وتحديات الانسلاخسلامية...)

يقول الطالبي: «الانسلاخسلامية اختيار لتأسيس الحداثة على أساس الانسلاخ من الإسلام، تارة بطريقة صريحة مكشوفة من طرف البعض، وتارة أخرى بطريقة مقنعة بهتانية خفية من طرف البعض الآخر» (ص٣٣).

ثم يقول: «كلا الصنفين يعتبران القرآن عملا بشريا، يجب أن ترفع عنه القداسة، وتقع مقاربته مقاربة أنطروبلوجية، تستخدم كل العلوم الإنسانية، كما وقع ذلك وتم بالنسبة لباقي الكتب المقدسة كالتوراة والإنجيل، التي رفع عنها النقد الحديث القداسة» (ص٣٥).

ويعتر أن هذه «الانسلاخسلامية - في أسلوبها ومنهجها ونتائجها - امتداد

للنقد المسيحي الاستشراقي للقرآن خاصة، وللإسلام عموما» (ص٣٦).

وفي حين عبر عن احترامه للصنف الصريح من الطائفة الانسلاخسلامية، واحترامه للعتقادية، يعتبر أن «الصنف المقنَّع غش ودسيسة، فرضُ عين علينا أن نهتك قِناعه ... لأن عدم الإفصاح عن الانسلاخ من الإسلام صراحة، من باب الكيد والتدليس المقصود، قصد نشر الانسلاخسلامية خلسة، بطرق التمويه والكذب والنفاق» (ص٣٧).

وقد سمى بعضا من هؤلاء بأسائهم فقال: «من أهمهم وأكثرهم تأثيرا في المجتمع الإسلامي، والجامعي منه على الخصوص، نذكر:

- الجزائري مالك شبال، زعيم إسلام الأنوار. وهو إسلام يستدعي الاستغناء عن الله والإرسال به إلى جبال أولامب Olympe، مَقرِّ آلهة اليونان، الذي كان عليه ألا يغادره قط.

- والفرنسي من أصل قبائلي محمد أركون، تلميذ الآباء البيض، الذي حبَّس حياته كلها على هدم بنية القرآن، وعلى التنديد به ككتاب عنف يهدد سِلم البشرية...

- والتونسي عبد المجيد الشَّرْفي» (ص٤٢).

وقد خصص الدكتور الطالبي حيزا واسعا من الكتاب لنقد زميله عبد المجيد الشرفي وفضح انسلاخيته المموهة. ووصَفَه بأنه منظر الفكر الانسلاخسلامي، وبأنه مؤسس مدرسة رفع القداسة عن القرآن بكلية مَنُّوبة بتونس (ص٤٢ - ٤٣).

على أن خدمة المشروع الحداثي لعبد المجيد الشرفي، لا تقف عند مجهوده الشخصي، في مؤلفاته ومقالاته ومحاضراته، بل هي تقوم على شبكة مذهبية واسعة من تلاميذه وأتباعه ممن درَّسهم وأشرف عليهم، أو ممن قام بتوظيفهم ورعايتهم ماديا ومعنويا...

- ومن منتوجات هذه الشبكة كتاب بعنوان (مقاصد الشريعة: التشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد) لنور الدين بوثوري. والعنوان الفرعي للكتاب يشير إلى أن أصول الاجتهاد المعتمدة - بها فيها المقاصد - لم تعد صالحة لتلبية طموح المجتهد الحداثي.

وقد تعرض المؤلف لكتاب (مقاصد الشريعة الإسلامية) للشيخ ابن عاشور، فاعتبر أنه لم يأت بجديد ولا بطائل، لكونه لم ينقض ولم يزحزح منظومة الحلال والحرام. قال المؤلف: «ما قد يُعد جديدا فعلا في هذا الباب هو تتبع ابن عاشور لهذه المسائل بكل دقائقها، وتعليل أحكامها على أساس المقاصد لا على أساس العلل الفقهية المتعارف عليها. فانحصر عمله إذن في استبدال القصد بالعلة، من دون أن يفضي ذلك إلى تقرير أحكام، استنادا إلى المقاصد، تكون نخالفة للأحكام المقامة على علل الفقهاء. فالحلال ظل حلالا والحرام حراما. وهكذا في سائر الأحكام»(١).

وتأكيدا لمسعى الانقلاب الصريح على الأحكام الشرعية يقول المؤلف: «المسلم اليوم لم يعد يستسيغ الكثير منها؛ كتعدد الزوجات والجلد والرجم ... ولذلك ارتفعت عديد الأصوات تنادي بضرورة الاجتهاد في الأحكام النصية نفسها» (٢).

ومن دواعي السخرية أن يَعتبر هذا «المجتهدُ الحداثي» أن المسلم لم يعد يستسيغ تعدد الزوجات، بينها نظامهم الحداثي الحاكم في تونس قد اضطر إلى منع التعدد وتجريمه بقوة القانون، وإلى محاربته والعقوبة عليه بقوة الدولة!! وكذلك نجد جل الأنظمة الحاكمة في العالم الإسلامي تخوض معارك متواصلة لإقرار منع التعدد، أو تضييقه على الأقل.

وإذا صح أن المسلم المعاصر لم يعد يستسيغ تعدد الزوجات، فلماذا كل هذا

⁽١) مقاصد الشريعة: التشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد(ص٤٩).

⁽٢) مقاصد الشريعة: التشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد (ص:١٥٥).

العناء لمحاربته ومنعه؟

ومعلوم أن الدكتور محمد الطالبي - وهو أستاذ الحداثين بالجامعة التونسية - هو ممن يستسيغون التعدد ويقدمون له حججا ومسوغات علمية تاريخية اجتماعية، وليست فقهية شرعية، مع أن الدولة التونسية الحديثة (والحداثية) تعتبر كل دفاع عن التعدد، وكل مساس بمنعه، رجعية ومناهضة للدولة ومنجزاتها التاريخية المقدسة.

- ومن آخر ما أنتجته لنا هذه الشبكة أيضا كتاب بعنوان (جدل الأصول والواقع) للدكتور حمادي ذويب.

قال الدكتور خمد أبو الخير السيد في عرضه التحليلي للكتاب (١١): «يختم الدكتور ذويب كتابه بتقريره أن محاو لات تجديد أصول الفقه رغم جرأتها في نقد الأصول أو نفي حجيتها، فإنها وقفت أمام منطقة لم تستطع الاقتراب منها، وهي «حجية القرآن نفسه» (ص ٨١٩)، ثم يؤكد عدم تجانس أصول الفقه مع المنظومات القانونية الحديثة، فيرفض المصادرة التي يتأسس عليها الفكر الأصولي والقائلة بأن جميع أعمال الإنسان تخضع للدين ولا مشر وعية لها إلا منه، ويرى في التشريعات المتأتية من القرآن أو السنة أو الصحابة عائقاً أمام ظهور تشريع وضعي، وبناءً على تاريخية أصول الفقه التي وصل إليها بحثه، فإن كل محاولة لزرعه في الواقع الحديث عكوم عليها بالفشل، لأنها تشبه محاولة زرع عضو فاقد للحياة في جسم حي، كما أن «الاكتفاء بتطعيم المنهج الأصولي بها يبدو ملائمًا لروح العصر لم يعد مقبولًا، لأن ذلك المنهج له منطقه الداخلي ولا يتسنى تنقيحه دون تشويه» (ص٨٢٣)، وعندثن فإن الوصول إلى تشريع إنساني ينزع المركزية من رجال الدين، ويجعل كرامة فإن الوصول إلى تشريع إنساني ينزع المركزية من رجال الدين، ويجعل كرامة الإنسان وحريته غاية مثلى لا يتحقق إلا عن طريق ثورة فكرية لا تقف عند عتبة المسلهات الأصولية والمدونات التي مُنع النظر والاجتهاد فيها، بل تتخطاها وتتجرأ المسلمات الأصولية والمدونات التي مُنع النظر والاجتهاد فيها، بل تتخطاها وتتجرأ

⁽١) نقلا عن موقع ببليو إسلام.

عليها لإعادة فحص كل ما وصلنا من القدامى، دون استثناء أي نص مها بلغت قداسته، وأيِّ مجال مها طغت بداهته وحرمته» (ص٢٤٨).

مقاصد الحبيب بورقيبت:

في مطلع الستينيات من القرن العشرين المنصر م، أحدث الرئيس التونسي آنذاك رجة وجدلا كبيرا حول صيام شهر رمضان. ونظرا لخطورة القضية يومها وإلى اليوم، وحرصا على الأمانة والدقة الكاملة في عرض الموضوع، فإني أنقل كلام بورقيبة بنصه الكامل في الموضوع، مع فتوى الشيخ محمد العزيز جعيط، مفتى تونس يومها، بعد ما أقحمه بورقيبة في تبرير فكرته ودعوته. وأنقل معها تقديما لأحد المدافعين عن بورقيبة «المجتهد الأكبر»، وهو الأستاذ شوقي بوعزة (١).

«نقدّم لقرّاء (الأوان) وثيقة مهمّة في معالجة المسألة الدينيّة في الإسلام تتضمّن أوّل تأويل من زعيم دولة «دينها الإسلام»، لركن الصيام تأويلا يخالف صريح النصّ القرآني ويستند إلى مقاصده وبعض ما ورد في السنّة النبويّة، بقدر ما يستند إلى إعمال العقل والنظر في المصلحة الفرديّة والعامّة.

وقصدنا من هذا أن نوثق التوثيق العلمي للمسألة أوّلا، وأن نطلع القرّاء في تونس وفي العالم الإسلامي ثانيا على أسلوب الحبيب بورقيبة في معالجة ما اعتبره من أمور الدين عائقا يحول دون التحديث وبناء مجتمع متطوّر، وأن نوضح ثالثا حقيقة موقفه من ترك صيام رمضان من خلال استدلاله وحجاجه الذي نترك للقرّاء الحكم عليه دون أن يحتاجوا إلى ما تحفل به الكتابات الإخوانية والأصولية الرجعية، هنا وهناك، من ضروب المغالطة والتزييف التي تختم بالمسارعة إلى الاتهام بالردة والمروق عن الدين.

⁽١) والجميع عن: موقع الأوان - بتاريخ ١٦ سبتمبر ٢٠٠٩ - على أن التسطير لبعض الجمل مني (١) والجميع عن:

وإننا نقد رحجم الصدمة النفسية التي يصاب بها المسلم العادي إذ يسمع مجرد سهاع بأنّ بورقيبة دعا إلى ترك الصيام، فها بالك بمن له حظّ ولو محدود من المعرفة الدينية، دون أن نتحدّث عن الفقهاء التقليديين المتمسّكين بالتأويل المستقرّ تاريخيّا للدين والعقائد. ولكننا نعتقد أنّ قراءة نصّ خطاب بورقيبة يضعف من غلواء هذه المواقف المتسرّعة، التي لم تتّبع التحليل في تدرّجه ولم تنظر في الحجج المقدّمة. فها انفكّ بورقيبة يقدّم تصوّراته للمسائل (التي تقرّرت عبر التاريخ الديني والاجتهاعي على صورة تخالف ما يدعو إليه) على أنّها اجتهادات من داخل المنظومة الإسلاميّة، تعبّر عن جوهر الإسلام كها ينبغي فهمه في عصر نا الحالي، بها أنّ الدين الإسلاميّ عنده صالح لكلّ زمان ومكان، ولكنّ الكسل الفكريّ والتقليد الأعمى وإيهان العجائز وعدم إعهال العقل هي ما يقعد بالمسلمين عن فهم دينهم الفهم الموافق المقتضيات العصر ومتطلّبات التطوّر.

وإذ نترك للقرّاء متابعة تحليل بورقيبة لواجب الصيام في علاقته بواجب العمل، والحاجة إلى التفرّغ لبناء الأمّة ونهضتها قبل أداء الفريضة الدينية، وإذ نترك لهم اكتشاف الأساليب الخطابية المعتمدة في الإقناع والحجاج، فإنّنا نشير إلى أنّ الخطاب الذي ألقاه الزعيم بورقيبة لم يكن مخصّصا لرمضان، ولم يلقه أصلا في شهر رمضان، بل ألقاه يوم ٥ فبراير من سنة ١٩٦٠ أمام ثلّة من إطارات الدولة ليقدّم لهم مشروعا أعدّته الحكومة لتشغيل حوالي مائة وخمسين ألف عاطل عن العمل، كانت الدولة تحتاج إلى تشغيلهم، حتى لا يبقوا عالة عليها، وليجدوا مورد رزق ولو كان محدودا، ودون الضهانات الاجتماعية المطلوبة والحقوق النقابية التي يكفلها القانون. وفي هذا السياق عدّد الرئيس بورقيبة محاسن هذا المشروع، على نقائصه، ودعا إلى تغيير عقلية التواكل والرضا بالقسمة والنصيب وبها كتب الله، معتبرا أنّ المعركة هي معركة من أجل محاربة التخلّف والبؤس والخصاصة. وفي هذا السياق

العامّ عرّج بورقيبة على مسألة صيام رمضان بحضور مفتي الديار التونسيّة فضيلة الشيخ محمد العزيز جعيط (ت ١٩٧٠)، ولم يتورّع بورقيبة عن نسبة الفتوى إليه كها هو بيّن في إحدى فقرات النصّ الذي نورده أسفله.

لذلك ذيلنا المقتطف الخاص برمضان من خطاب بورقيبة بنصّ الفتوى عدد ٢٠ المتعلّقة بـ «الأعذار المبيحة للفطر في رمضان». وقد صنعها شيخ الإسلام بعد سبعة أيّام من الخطاب المذكور (أي يوم ١٣ فبراير ١٩٦٠)، وقبل دخول شهر رمضان من سنة ١٣٧٩ هـ، يردّ بها، ولا شكّ، على الزعيم بورقيبة بلغة تقليديّة لا ننتظر غيرها من رجل زيتونيّ أملى عليه ضميره وموقعه الدينيّان أن يقول ما قال، محدثا المفارقة الجليّة بين تصوّراته وتصوّرات بورقيبة، وبين أسلوبين في مقاربة شؤون الدين والدنيا. لذلك نعتبر فتوى الشيخ جعيط مكمّلة لخطاب بورقيبة على ما بينها من تناقض؛ فها يجسّدان تاريخيّا الصراع الذي كان يخوضه بورقيبة ضدّ رجال الدين، وسعيه في آن واحد للاعتهاد عليهم بصفتهم سلطة رمزيّة، بقدر ما يجسّدان الصراع الذي كان يعيشه الفقهاء بين تصوّراتهم التقليديّة وأفكار الرجل يجسّدان الصراع الذي كان يعيشه الفقهاء بين تصوّراتهم التقليديّة وأفكار الرجل عبسدان على مواجهتها وردّها ولا هم قادرون على قبولها وتبريرها.

مقتطف من خطاب بورقيبت:

«هناك عراقيل كثيرا ما يعتبر التونسيون أنَّ مرجعها إلى الدين والدين براء منها، فالدين خلو من الأوهام القديمة التي يعبر عنها بسطاء الناس: «بالمكتوب» فيقولون: «كل حدُّ وقسمُهُ» و «ربِّي ما يخلق نفس كان ما يخلق قسمها».

ونحن اليوم على أبواب رمضان لا يفصلنا عنه إلاّ ثلاثة أسابيع. ومسألة صوم رمضان درستها طويلا ومن واجبي أن أبسطها هنا بكلّ صراحة بحضور مفتي الديار التونسية الذي اجتمعت به قبل اليوم وتحادثت معه مرّات متكرّرة بشأن هذا الموضوع.

إنّ التعبئة التي ندعو إليها والعمل المتواصل المتحتّم والضروريّ تعترضه عقبات يعتبرها الشعب ذات مصدر ديني، فيقول الناس: "أقبل رمضان ولا عمل فيه والأمر لا ينازع فيه منازع"، هذا هو الحدّ الذي وصل إليه الأمر ... ويقولون: هل أسمى لدى المرء من دينه؟ ويرون أنّ صيام رمضان قد يؤدّي بالمرء إلى الإمساك عن كلّ عمل ولا جناح عليه. وعندما تريد أن تحاسبه عن تكاسله يتذرّع بالصوم ويتمسك برمضان.

إنّ أمّة بأكملها تسعى ما وسعها لتنمية الإنتاج القومي، وتبذل جهد طاقتها في ذلك السبيل، وبين عشية وضحاها ينهار إنتاجها ويكاد يضمحل تماما. وتسأل عن السبب فيجيبك بأنّه رمضان.

وتلتفت حولك فلا ترى إلا متثانبا أو مستسلما للنوم.

وهذا أمر لا يمكن أن يستمر لآنه ليس من الدين في شيء.

وهذا أقوله هنا بحضور مفتي الديار التونسية الذي سيخاطبكم مباشرة في الموضوع بعد يوم أو يومين، وأكرّر القول بأنّه ليس من الدين، وإنّه إسراف في فهم الدين.

إنّ من يكون صائما وقائما بواجبه الديني حسبها يفرضه عليه الإسلام ثمّ يدرك أنّ ضعف بدنه لا يسمح له بالعمل فيستمرّ في الصوم تاركا العمل .. إنّ من يكون هذا شأنه لا يقرّه الدين عليه حسبها يراه مفتي الديار التونسية. وسيشرح لكم ذلك بنفسه.

إنّ الله جعل الدين يسرا لا عسرا، وقد خفّف على عباده جميع الفروض التي تشقّ على عباده جميع الفروض التي تشقّ على عباده جميع النفس لم يفرضه على النفس التعب في أدائها، والصيام أشقّ هذه الفروض على النفس لم يفرضه الإسلام باعتباره ضربا من ضروب تعذيب النفس البشرية. والتعذيب الذي تقرّه بعض الأديان لا يقرّه الإسلام ولا يعتبره موجبا للجزاء بالجنّة أو أداة للتكفير عن الذنوب.

هناك أناس يفرضون الحرمان على أنفسهم وينزعون عنهم أثوابهم ويلوذون بالفقر

ويلبسون بعض أكسية صوفية ويقنعون بكسرة من خبز تسدّرمقهم. والذين يبلغون تلك الدرجة من التصوف ويتعبدون على تلك الصورة لا يقرّهم الإسلام في ذلك.

التخلص من الانحطاط كفرض الجهاد:

إنّ ديننا دينٌ جميع فروضه قائمة على العقل والمنطق وغاياتها معروفة يتناولها التدريس.. وهي تمرين وتجربة وتطهير.

ولكن ما يتعارض منها مع ضرورة الحياة وما تقتضيه الحياة والكفاح من أجل الحياة فإتّها تسقط بطبيعتها ويصبح المسلم في حلّ منها.

فالله سبحانه وتعالى أعفى المسافر من الصوم نظرا لما كان يلاقيه من بعض الأتعاب، فكيف لا يعفيه عندما يتعلّق الأمر بشغله الذي لا عيش له بدونه. ولا يملك أن يقتات ويكسب تلك الكمية الضئيلة من الدقيق التي تكفل له قوت أطفاله إلا عن طريق الشغل، زد إلى ذلك أن الشغل ضرورة يفرضها السعي لخروج الأمة الإسلامية عن طور الانحطاط والتخلف، فتونس البلاد الإسلامية تعاني درجة من الانحطاط تجلب لها العار في نظر العالم، ولا سبيل لأن ترفع هذه المعرّة عن جبينها إلا بالعمل الدائب المتواصل والشغل المثمر المجدي. والتخلص من هذا الانحطاط فرض وجهاد حكمه كحكم جهاد السيف. ولذلك فإنه لا يمكن أن يعرقل جهادها أو يعطله أو يوقف انطلاقه أو يقعدها عنه فرض الصوم، فالصوم يحطّ من إمكانيات الفرد ويجعله لا يقوى على واجب هو ليس واجبا شخصيا بل واجب نحو أمّته ونحو دينه.

هذا ما يتعين عليكم إدراكه حق الإدراك دون أي التباس قد يركبه خصومنا الكثيرون مطيّة للتهجّم علينا وحملنا محمل الكفر والعياذ بالله. إن لا أدعو الأمّة إلى ترك الصيام، بل إني أقول أنّ تعبا يقعدهم عن شغل حيوي يكسبكم قوتكم وقوت ذويكم ويوفر لكم سببا من أسباب رفع هذا الدين إلى المستوى اللائق به .. إذا خفتم

أن يحول بينكم وبين هذا العمل المطلوب منكم لبلوغ هذه الأهداف السامية، فإن فضيلة الشيخ محمد العزيز جعيط يقول لكم إنّ الدين يجعلكم في حلّ من الصيام على أن تؤدوا صيام الأيام التي فطرتم فيها عند ما يتيسر لكم ذلك، يوم تحالون على التقاعد مثلا، أو عندما تكون الظروف مواتية. ليس هناك مانع ديني يمنع من ذلك.

ولكم في رسول الله أسوة حسنة.

أما اليوم فإننا نواجه تعبئة عامّة يتعيّن فيها أن يكون العمل متواصلا لا يعرقله معرقل ولا يوقف اندفاعه شيء. والخطر كل الخطر أن يتكسّر الاندفاع وأن يتعطل شهرا أو شهرين بدعوى أن صوم رمضان هو السبب.

إننا في غمرة مشاكلنا ومعاركنا السياسية لم نجد وقتا كافيا لدرس السيرة النبوية بإمعان. ولقد اطلعنا عليها وعلمنا منها الكثير ولكن جوانب منها لم نهتد إليها. وقد أرشدني فضيلة الشيخ محمد العزيز جعيط في مجلس جمعنا مع فضيلة الشيخ الطاهر بن عاشور إلى حادثة في حياة الرسول على دلتنا على رأيه واتجاهه وعلى تصرّفه لو بقى محمد اليوم. يقول فضيلة مفتي الديار التونسية إن رمضان أدرك المهاجرين والأنصار وهم يسلكون طريقهم بقيادة النبي الكريم إلى فتح مكة فصام بعضهم وأفطر آخرون، فأراد وقل أن يشجعهم فأفطر، ومع ذلك تمسك البعض منهم بالصوم فأمرهم بالإفطار وقال لهم: «أفطروا لتقووا على ملاقاة عدوّكم». حديث شريف وسنة نبوية كريمة كانت مجهولة منا، والحال أنها جديرة بأن تلقى كل يوم جمعة في الجوامع والمساجد، وأن تظفر بها هي حرية به من درس وتحليل. لقد كان المحموم في حاجة إلى جنود الإسلام ليقهر بهم أعداء الدين، وماذا يفيد الدين يا ترى

⁽١) من تعليقات شوقي بوعزة في هذا المقام قوله: "ومن حسن حظ التونسيّين والمسلمين، في ما يبدو، أنّه وُجد بورقيبة ليفهم مقاصد الدعوة المحمّديّة» - من مقال له بعنوان "أفطروا لتقووا على ملاقاة عدوّكم، أو: هكذا تكلّم بورقيبة عن رمضان» - موقع منتدى العقلانيين العرب. سبتمبر ٢٠٠٩.

إنّ جميع رجال الدين الحاضرين في هذه القاعة يعلمون أن الإسلام يحضّ على الإفطار في رمضان ليقوي المسلمون على أعدائهم. وأعداء المسلمين اليوم: الانحطاط والخصاصة والذل والمهانة. إن الدين يأمركم أن تقووا على أعدائكم كي لا تبقوا في مؤخرة الأمم، وإذا أردتم أن يكتب الله لكم ثوابا في الدار الآخرة فلا عليكم إلا أن تعملوا بضع ساعات إضافية خير لكم من صوم لا عمل فيه يدفعكم إلى زيادة التقهقر.

وهذه السنة النبوية كشفت القناع عن حقائق دينية كانت مجهولة لا يتعرض لها الفقهاء خشية من بساطة الناس.

وهناك واقعة أخرى في السيرة النبوية حدثنا عنها أساتذتنا عندما كنا تلاميذ بالمدرسة الصادقية، وهي أن النبي على التقي التقي في طريقه برجل يتعبد في صومعة يقضي ليله ونهاره مصليا، وقيل له أنه زاهد في الدنيا، فسأل عمن يطعمه فقيل له إنه أخوه، وكان حاضرا، فالتفت إليه رسول الله وقال له: إنك أفضل منه، لأنك تعمل من أجل إطعامك وإطعامه، أو كها قال.

الدين لا يبيح القعود عن العمل:

هذا هو ديننا الحنيف الصالح لكل زمان ومكان والمساير لجميع الظروف، والبلاد التي تدعو فيها الحاجة إلى الشغل والعمل والجهاد في منطقة معينة لا يمكن أن يقعدها الدين عن ذلك، لا سيا وهو دين يدعو إلى الجهاد، وإذا ما قال قائل إن الدين يقعد بالمسلمين عن التطور والتقدم فإنّي أردّ عليه بأنه يستحيل أن يكون الدين سببا في تأخرنا وفي ضعفنا.

والأمر لا يدعو إلى اجتهاد كبير، بل يكفي أن نراجع كتب السيرة التي لا تترك مجالا للتردد في الإمساك عن الصوم حالما يشعر المرء بخطر يهدد بدنه أو شغله أو

إنتاجه، أو ينال منه في القيام بواجبه في هذه الدنيا وفي سعيه ليحظى بعيش الكرامة وفي مساهمته لتخليص بلاده من التخلف والانحطاط.

إن الدين والحانة تلك لا يطالب بالاستمرار في الصوم، ويراه غلوا ولا غلو في الدين. ولكنه الجهل جعل الناس يعتقدون أمورا ما أنزل الله بها من سلطان عن حسن نية.

وقد تكونت عادات وتقاليد ارتبطت برمضان، لعلها السبب الرئيسي فيها أصابنا من انحلال عزائمنا في ذلك الشهر، فقد ألف الناس أسهاره الطويلة ومآكله الدسمة وخلاعة ملاهيه، وغير ذلك عا يأباه الدين ويجرّ إلى النكبات وفقد الثروات. وكثرة المأكل تؤدّي إلى تأزم الأمراض بل هي التي تثيرها.

كل هذا يجب أن يوضع له حدّ وأن يتوقّف السهر عند حدّ معقول، لأنه هو الذي يحول بين الرجل وبين القيام بواجبه في الغد، فتتكون عادات جديدة وتتبدل المواعيد وينخرم كل نظام وتشحب سحنات وتصفر وجوه، ولا يعود أيّ كان يستطيع أن يقوم بعمل منتظم مثمر، وكلٌّ يشكو رمضان وتعب الصيام. ولعل أكثر الناس شكوى من رمضان أولئك الذين يفطرون، ولكنهم يتأخرون عن مواعيد العمل أكثر من سواهم.

وعليه، فابتداء من هذا العام تقرّر منع جميع هذه التصرّفات المخلّة بالكرامة والمفسدة للأخلاق، فلا تتغير أوقات العمل في المصالح الإدارية، ولا يتجاوز السهر منتصف الليل، ولا تقام الحفلات الراقصة في المقاهي وغير ذلك من الأمور المزرية، ولنا الكفاية في أعيادنا الدينية والوطنية لنتعظ ونعتبر، ولا داعي لتواصل عيدنا شهرا كاملا وأن يمتد إلى شهر قبله وشهر آخر بعده، فكفانا استهتارا بالقيم والأخلاق والدين في آن واحد. إنّنا في حاجة إلى القوّة وهذه الدولة باعرف عنها

من حزم ونكران ذات وإخلاص وحبّ للخير جديرة بأن تلقى من الشعب الامتثال والطاعة والعمل المثمر رغم العادات الماضية.

ولقد اندحرنا وتقهقرنا ودعانا داعي الجهاد المتواصل. فما ضرّنا لو تخلّصنا من جميع العادات الوبيلة وانكببنا على العمل واتخذنا لنا أفراحا معقولة واضحة المعالم مثل الأفراح الوطنية والدينية، بدون أن نتذرّع بها للاستهتار والتفسّخ أو لإثارة الخصومات والخلافات والانزلاق إلى التصارع وتبادل اللكم في سوق العصر والباب الجديد متذرّعين بأنّ ذلك هو تأثير رمضان.

يجب أن نتمسك بجادة العقل وأن نتبين الهدف الذي نسعى لإدراكه، وعندها تهون علينا التضحية بالعادات والسهرات مما يعود علينا بالضرر من جميع الوجوه. وما كل هذا إلا توفير لأسباب النجاح في معركة البناء والتشييد وفي التشغيل المستمر، والأمر يعود إلى التفكير وإعمال الرأي.

والعاطلون الذين نشغّلهم يجب أن يقتنعوا بأننا لا نبغي تمكينهم من الأجور فقط، بل نروم توفير ثروة البلاد والخروج من طور الانحطاط الذي يصمنا بوصمة عار باعتبارنا تونسيين وعربا ومسلمين.

وإذا ما تحقق هذا الهدف ولقينا من الشعب الحهاس والامتشال والعمل والعزوف عن العادات البالية والمعتقدات الدينية الخاطئة، وإذا ما واصلنا السير جنبا إلى جنب يدا واحدة، فإننا منتصرون في معركتنا الكبرى؛ معركة بناء دولة حرّة وأمّة مسايرة لمقتضيات العصر في مقدّمة الشعوب الحيّة.

والسلام عليكم ورحمة الله »

(المصدر: الحبيب بورقيمة: خطب، الوزارة الأولى، نشرات كتابة الدولة للإعلام، تونس ١٩٦٠ - ١٩٦١).

٧- فتوي الشيخ جعيط:

«بسم الله الرّحان الرّحيم

والصّلاة والسّلام على أشرف المرسلين

الفتوى رقم ٢٠: الأعذار المبيحة للفطر في رمضان

السؤال: ما هي الأعذار المبيحة للفطر في رمضان؟

الجواب: أوّل ما يلزم معرفته أنّ الله تعالى أمر المسلمين كافّة أن يقوموا بصوم أيّام هذا الشهر، أي يمسكوا عن شهوتي البطن والفرج من الفجر إلى غروب الشمس، واهتم بأمر الصوم فجعله من دعائم الإسلام، ونصّ على فرضه القرآن والسنة وانعقد الإجماع على وجوبه، واشتهر ذلك فصار من المعلوم من الدين بالضرورة، يخرج منكر وجوبه من حظيرة الإسلام، ويستحقّ المعتقد وجوبه المتخلّف عن أدائه لغير عذر شرعيّ عقاب الله في الدار الآخرة، ذلك هو الخسران المبين.

والأعذار الشرعية المبيحة للفطر في رمضان هي المرض والسفر بنص القرآن المبين قوله تعالى: ﴿وَمَنكَانَ مَرِيضًا أَوْعَلَىٰ سَفَرِفَعِـدَّةٌ مِّنَا أَحَكَامٍ أُخَرَّ ﴾ [البقرة:١٨٥] .

وأمّا المرض المبيح للفطر في رمضان فهو المرض الذي يتسبّب الصوم في زيادة آلامه وتأخّر البرء منه، أمّا إذا بلغ المرض حدّا يكون الصوم معه وسيلة لهلاك النفس فإنّه يجب الفطر منه ويحرم الصوم. ويجب الصوم على الأصحّاء أصحاب الأشغال اليدوية الشّاقة المضطرين للشغل للقيام بشؤون حياتهم وحياة أهليهم. وإذا عرض لهم أثناء الشغل في نهار رمضان عطش شديد أو دوار أو إغهاء أو غير ذلك من الأمور المبيحة للفطر، يباح لهم الفطر في ذلك اليوم ويقضونه في بقية الأشهر. ولا يلزم الشغّالين تركُ العمل خيفة عروض ما يفضي إلى الفطر.

وهنا أنبِّه الصّائمين إلى أن ما يشعرون به من الفتور أثناء الصوم متولِّد في

غالب الأحوال من مواصلة لسهر الليل كلّه أو جلّه، فيصبح الصائمُ لقلّة النوم فاترا عاجزا عن القيام بعمله على الوجه الأكمل، وليس ناشئا عن الإمساك عن الطّعام والشراب بضع ساعات، إذا لم يكن الإنسان معتلا. وهذا ما يدعوني إلى التنويه بها أعلنه الرئيس الحبيب بورقيبة على تحجير فتح دور اللّهو في ليالي رمضان هذا الشهر المبارك، وعلى وجوب إغلاق الدولة المقاهي في الأوقات المعتادة في أشهر الفطر، الأمر الذي يعين على القضاء على السهر بالقضاء على أسبابه. وبذلك نحفظ للجسم صحّته وتوفّر نشاطه وتصان الأخلاق من التدهور».

المفتي شبيخ الإسلام في تونس:

محمد العزيز جعيط

المصدر: جريدة الصباح ١٤ فبراير ١٩٦٠ (وقد ألقيت في الإذاعة التونسية قبل يوم من نشرها)

فهل كان الحبيب بورقيبة يعبر عن فهم معين للدين ولفريضة الصوم، وكانت تحركه حماسة خالصة للنهوض باقتصاد بلده، أم كان يؤسس وينفذ ما سماه محمد الطالبي بـ «الانسلاخسلامية»، لكنها جاءت مغلفة وملونة ومتدرجة ...؟

هل كان بورقيبة يريد فقط المحافظة على الإنتاج القومي ومنع تضرره بالصوم؟، أم كان الصوم نفسه هو المستهدف؟

لقد كشف بورقيبة نفسه أن العادات السيئة التي ألصقت بالصوم وبرمضان هي السبب الحقيقي وليس مجرد الصوم. وهذا ما أكده المفتي الشيخ محمد العزيز جعيط. وبناء عليه فإن التدابير الجيدة التي أعلنها بورقيبة لمحاربة هذه العادات «الرمضانية»، كانت كافية لو طبقت بالحزم المعلن عنه. فلهاذا استمر في تحرشه بالصيام ومحاولة توهينه والإغراء بتركه؟

وإذا كان بورقيبة يدعو العمال والموظفين المتعوبين المكدودين بأشغالهم إلى ترك الصوم، فلماذا دأب هو على الإفطار في رمضان والمجاهرة بذلك، وهو في قصره وتمام راحته وترفهه؟. يقول أحد أنصاره المعجبين به: "فمن المعلوم عند من كتب سيرة الرجل ومن عاشره ومن نقل بعض أسراره، أنه من المفطرين في رمضان. وكان على ما يزعم الباحث الفرنسيّ مارتال، كاتب سيرة من سيره، يصدم وزراءه بدعوتهم إلى الغداء معه في شهر رمضان» (١).

ثم إذا كان الغرض فعلا هو الغيرة الاقتصادية والسعي البريء إلى المحافظة على الإنتاج الوطني لمجتمع متخلف يريد النهوض والاستدراك، فلهاذا لم يجد متها سوى رمضان؟ لماذا لم يمنع – مثلا – التدخين في أوقات العمل، وهو قطعا يقع على حساب الإنتاج؟ لماذا لم يمنع التبرج الفاتن في أماكن العمل، بل فرضه وشجع عليه، وهو بدون شك يؤثر سلبا على الإنتاج؟ بل لماذا جعل التبرج شِرعة ومنهاجا وإنجازا حضاريا له ولدولته الحداثية؟ ولماذا لم يشن حملة على الظواهر السلبية الضارة – حقيقة وقطعا – بالإنتاج، من قبيل: التغيب والتأخر والغش في العمل، وهي ظواهر تكلف الإنتاج خسائر فادحة؟ مع العلم أنها ممتدة طيلة السنة، بينها الصوم لا يكون إلا في نحو عشرين يوما منها.

وإذا كان لأيام الصوم بعض التأثير السلبي على بعض الصائمين في مقدار عملهم وإنتاجهم، أليس للصوم فوائدُ نفسية وتربوية وصحية جديرة بالتقدير، وتعوض لنا ذلك النقص بأضعافه مقدارا وقيمة؟

李帝帝李章

⁽١) من مقال شوقي بوعزة بموقع منتدى العقلانيين العرب.

الجابري وقضية المصلحة

الجابري وقضية المصلحة

للدكتور محمد عابد الجابري مكانة متميزة ضمن التيار الحداثي التقدمي في العالم العربي. فهو يتميز بغوصه واطلاعه الواسع في كافة العلوم والمعارف التراثية. كما أنه يتميز برصانته وهدوء تحليلاته ومعالجاته. ويتميز كذلك بنزاهته وبثوابته الوطنية والقومية.

وقد عرج الجابري على قضايا الشريعة ومقاصد الشريعة في العديد من مؤلفاته ومقالاته، وتزايد ذلك بصورة مطردة في المرحلة الأخيرة من مسيرته الفكرية. إلا أن المعالجة المباشرة والأكثر وضوحا واختصاصا لهذا الموضوع، هي تلك التي جاءت في كتابه الصغير (الدين والدولة وتطبيق الشريعة). وعليه تعويلي في هذه الفقرة.

يرى الجابري أن استئناف الاجتهاد والتأصيلِ اليوم، يجب أن يتجاوز كافة الاتجاهات والمذاهب التي أفرزها وعرفها التاريخ الإسلامي، وأن يرجع مباشرة إلى عصر الصحابة وإلى عمل الصحابة. «إن اعتهاد عملِ الصحابة على عهد الخلفاء الراشدين مرجعية أساسية – ووحيدة إن اقتض الحال – لا يعني الحكم بالخطأ أو الانحراف على جميع المرجعيات الأخرى التي شيدها أثمة مجتهدون، كانوا على درجة كبيرة من المعرفة والنزاهة والموضوعية، كلا. كل ما في الأمر هو أنه يجب النظر إلى هؤلاء المجتهدين بوصفهم رجالا شيدوا لعصورهم مرجعيات توخوا فيها أن تجيب على ما طرح في تلك العصور من مستجدات من جهة، وأن تُنظم الاجتهاد وتضع له قواعد من جهة أخرى. وبها أن عصرنا نحن يختلف اختلافا كبيرا عن العصور الماضية، ويطرح من المشاكل والمستجدات ما لم يكن يخطر على بال أولئك المجتهدين الواضعين لقواعد وأصول إنتاج المعرفة الفقهية، فإن الحاجة تدعو إلى الرجوع إلى الأصل كها كان منفتحا وغير مقنن قبل ظهور «الخلاف» وقيام تدعو إلى الرجوع إلى الأصل كها كان منفتحا وغير مقنن قبل ظهور «الخلاف» وقيام

المذاهب والفرق، أي كم كان زمن الخلفاء الراشدين» ص٠١.

ويرى أن الصحابة لم يتقيدوا بشيء من القواعد والمصطلحات الأصولية التي لم تظهر إلا بعدهم، وأن «المبدأ الوحيد الذي كانوا يراعونه دوما هو المصلحة، ولا شيء غيرها. وهكذا فكثيرا ما نجدهم يتصرفون بحسب ما تمليه المصلحة، صارفين النظر عن النص، حتى ولو كان صريحا قطعيا، إذا كانت الظروف الخاصة تقتضي مثل هذا التأجيل للنص». ص١٢ .

ويوضح أن ما يدعو إليه من تجاوز للقيود المنهجية للاجتهاد، يعني التعامل معها بمرونة، والنظر إليها من زاوية النسبية ومن منظور تاريخي.

بالرجوع إلى العصر الأول، عصر التنزيل، يسجل الجابري أن الشريعة «نزلت بالتدرج والتدريج: فالتدريج لمسايرة تطور الجهاعة الإسلامية ومراعاة تغير الأحوال العامة الاجتهاعية والاقتصادية والسياسية... إلخ. والتدرج لمسايرة تغلغل العقيدة في النفوس ومدى تشبع الناس بها وإدراكهم لمقاصدها ووجه المصلحة فيها، ومن هنا الناسخُ والمنسوخ... وإذن فالأحكام الشرعية في الإسلام ينتظمها ثلاثة أركان: النسخ، وأسباب النزول، والمقاصد. هذا الارتباط الوثيق بين الأحكام الشرعية وبين الحياة وتطورها، والذي تجسمه وترسخه المعطيات الثلاثة التي ذكرنا (النسخ، وأسباب النزول، ومقاصد الشرع)، قد ظهر جليا واضحا أيضا في الدور (النسخ، وأسباب النزول، ومقاصد الشرع)، قد ظهر جليا واضحا أيضا في الدور الذي قام به الصحابة في التشريع زمن النبوة نفسها...» ص٣٩.

وهذه «الأركان الثلاثة» للتشريع الإسلامي عند الجابري، كلها تعني المصلحة وتدور معها. فالنسخ هو تغيير الحكم كلها دعت المصلحة إلى ذلك، وأسباب النزول معناه نزول الأحكام بها يناسب الوقائع والتطورات ويحقق المصلحة فيها. ومقاصد الشريعة إنها هي المصلحة عينها. ومن هنا، فإن «هذا المبدأ، مبدأ المصلحة، هو المستند الذي كان الصحابة يرتكزون عليه في تطبيقهم للشريعة» ص ١٥. فـ «المصالح

الكلية هي الأصل الوحيد الذي كان الصحابة يعتمدونه في تطبيقهم لأحكام الشرع» ص٥٦.

«وهكذا فالمصلحة يجب أن تكون حاضرة دوما في تطبيق الشريعة، ويجب أن يكون لها الاعتبار الأول» ص ٤٩.

المشكلة في نظرية الجابري هذه تكمن في أن هذه المصلحة، وهذه المصلحة العامة، أو المصلحة الكلية، تظل بلا هوية، وبلا لون ولا مفهوم محدد، وبلا معالم ضابطة. نعم لقد سرد الجابري مجموعة من المصالح الضرورية ومن المصالح الحاجية، يرى أنها مصالح جديدة لعصرنا وظروفنا. وهي كلها مصالح لا غبار عليها، ولكن قد يأتي غيره - من حاكم أو مفكر أو «مجتهد» - فيضع قائمة أخرى منافية ومجافية لما ذكره الجابري، ويبني عليها مذهبه أو دعوته أو دولته، ويقول للناس: أنا أراعي المصلحة الظرفية والمصلحة الكلية والمصلحة العامة والمصلحة العليا ومصلحة الوطن أفلا تبصرون؟

على كل فنظرية الجابري من حيث المبدأ ومن حيث الإجمال مقبولة في المنظومة الأصولية الإسلامية، ومتوافقة خاصة مع المذهب المالكي والفكر المقاصدي الإسلامي، لكن آفتها أنها تغيب فيها - بقصد أو بغير قصد المعايير المرجعية لما يعتبر مصلحة وما ليس بمصلحة، وما يعتبر مصلحة عليا وما يعتبر مصلحة دنيا، وما الذي يتغير وما الذي لا يتغير من المصالح...

وعلى سبيل المثال: فالأصوليون والفقهاء الذين أخذوا بالمصلحة المرسلة، اشترطوا فيها الاندراج في مقاصد الشرع المعلومة، وألا تصادم أحكامه، وأن تكون مصلحة حقيقية لا وهمية. فهاذا يشترط الجابري في هذه المصلحة التي هي قبل كل شيء وفوق كل شيء؟

الدكتور الجابري مَثَّل لنا بحد السرقة، على أساس أن "أسباب النزول" وكذا

المصلحة التي استدعته وكان محققا لها حين نزوله، قد تغيرت، مما يستدعي تغيير هذا الحكم.

وقد حاولت جاهدا أن أضع يدي على المصلحة القديمة التي كان يحققها حكم السرقة، ولم تعد متحققة اليوم فلم أجد شيئا. فالحكم شرع حفظا للأموال واستقرارها، وزجرا للمعتدين عليها. وهذه المصلحة كانت تتحقق في القرن الأول، وهي تتحقق اليوم بقطع يد السارق بالتمام والكمال، ولم تزدها الأيام إلا ثبوتا ووضوحا. فهل صيانة حرمة الأموال وضيانُ الاستقرار والأمان للمستثمرين والتجار وكل ذوي الأموال المشروعة، هل هذا لم يعد مصلحة ضر ورية؟ أم أن حد السرقة لم يعد محققا لها، وأن السجن والغرامة يحققانها بشكل أفضل من القطع؟

لقد رحل الدكتور الجابري عظف قبل أن يقدم لنا إجاباته.

الفطرة التي فطر اللهُ الناسَ عليها : معناها ومقتضاها

الفطرة التي فطر اللهُ الناسَ عليها : معناها ومقتضاها

الفطرة في النصوص الشرعية:

ورد لفظ الفطرة ومشتقاته في نصوص عديدة من القرآن والسنة، بمعان مختلفة ولكنها متقاربة؛ منها الابتداء، والانشقاق، والخلق الأول للأشياء، وما يكون عليه الشيء في أول أمره قبل أن يتغير.

غير أن المعنى المراد عادة بلفظ (الفطرة) هو المذكور في قوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجَهَكَ لِللّهِ بَنِينَ لِللّهِ عَنِيماً لَا بَدِيلَ لِخَلْقِ اللّهَ وَلَيْكُ اللّهِ عَلَيْها لَا بَدِيلَ لِخَلْقِ اللّهَ وَلَيْكُ اللّهِ عَلَيْها لَا بَدِيلَ لِخَلْقِ اللّه وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصّلَافَة الْقَيّمُ وَلَذِكِنَ أَلْكُ النّكاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿ هُ مُنِيدِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصّلَافَة وَلَا تَكُونُوا مِن المُشْرِكِينَ ﴾ [الروم: ٣٠، ٣١]، وكذلك ما ورد في الحديث عن أبي هريرة هي قال قال رسول الله ﷺ: «ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء؟».

ثم يقول أبو هريرة وهي فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم.

وأيضا عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: «عشر من الفطرة: قص الشارب، وإعفاء اللحية، والسواك، واستنشاق الماء، وقص الأظفار، وغسل البراجم، ونتف الإبط، وحلق العانة، وانتقاص الماء».

قال زكرياء: قال مصعب: ونسيت العاشرة، إلا أن تكون المضمضة.

وقبل النظر في هذه النصوص ودلالاتها وخلاصاتها في موضوعنا. ننظر أولا في

شيء من المعاني اللغوية للفطرة، فإنها حاكمة ومؤثرة في الاستعمالات الشرعية. ثم نقف على أهم أقوال العلماء في: «الفطرة التي فطر الله الناسَ عليها».

الفطرة في اللغت:

قال ابن منظور:

«فطر الله الخلق يفطرهم خلقهم وبدأهم. والفطرة: الابتداء والاختراع. وفي التنزيل العزيز: ﴿ ٱلْمَدُدِيلَةِ فَاطِرِ ٱلسَّمَوَتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [فاطر: ١]، والفطرة: ما فطر الله عليه الخلق من المعرفة به» (١).

- وقال الراغب الأصفهاني:

المعنى بقوله: «فَطُرُ اللهِ الخلقَ: هو إيجادُه الشيءَ وإبداعُه على هيئة مترشحة لفعل من الأفعال»(٢).

أقوال العلماء في معنى الفطرة التي فطر الله الناس عليها؟:

⁽١) لسان العرب ٥٦/٥.

⁽٢) المفردات ٤٩٤/٢.

الخالق. وأنكروا أن يكون المولود يُفطر على كفر أو إيهان أو معرفة أو إنكار. قالوا: وإنها يولد المولود على السلامة في الأغلب خلقةً وطبعا وبنية، ليس معها إيهان ولا كفر ولا إنكار ولا معرفة، ثم يعتقدون الكفر أو الإيمان بعد البلوغ إذا ميزوا. واحتجوا بقوله في الحديث: «كما تنتج البهيمة جميمة جمعاء - يعنى سالمة - هل تحسون فيها من جدعاء؟ يعني مقطوعة الأذن. فمثَّلَ قلوبَ بني آدم بالبهائم لأنها تولد كاملة الخلق ليس فيها نقصان، ثم تقطع آذانها بعد وأنوفها، فيقال هذه بحائر وهذه سوائب. يقول: فكذلك قلوب الأطفال في حين ولادتهم ليس لهم كفر حينتذ ولا إيمان ولا معرفة ولا إنكار، كالبهائم السالمة. فلما بلغوا استهوتهم الشياطين فكفر أكثرهم وعصم الله أقلهم. قالوا: ولو كان الأطفال قد فُطروا على شيء من الكفر أو الإيمان في أولية أمرهم ما انتقلوا عنه أبدا. وقد نجدهم يؤمنون ثم يكفرون. قالوا: ويستحيل في المعقول أن يكون الطفل في حين ولادته يعقل كفرا أو إيهانا، لأن الله أخرجهم في حال لا يفقه ون معها شيئا، قال الله ﷺ ﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمُ مِّنْ بُطُونِ أُمَّ هَائِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا ﴾ [النحل:٧٨] فمن لا يعلم شيئا استحال منه كفر أو إيهان أو معرفة أو إنكار. قال أبو عمر: هذا القول أصبح ما قيل في معنى الفطرة التي يولد الناس عليها والله أعلم، وذلك أن الفطرة السلامة والاستقامة، بدليل حديث عياض بن حمار عن النبي الله حاكيا عن ربه الله: «إن خلقت عبادي حنفاء» يعنى على استقامة وسلامة. والحنيف في كلام العرب المستقيم السالم...»^(۱).

«... وقال آخرون: الفطرة ههنا الإسلام. قالوا: وهو المعروف عند عا السلف من أهل العلم بالتأويل؛ قد أجمعوا في قول الله على: ﴿فِطْرَتَ اللهِ اللهِ عَلَى

⁽١) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (١٨/ ٦٨ - ٧١).

"قال أبو عمر: يستحيل أن تكون الفطرة المذكورة في قول النبي ﷺ: "كل مولود يولد على الفطرة" الإسلام؛ لأن الإسلام والإيهان قول باللسان واعتقاد بالقلب وعمل بالجوارح، وهذا معدوم من الطفل، لا يجهل ذلك ذو عقل. والفطرة لها معان ووجوه في كلام العرب..." (٢).

ابن تيمية: الحب الفطري والكره الفطري :

"الناس إذا قالوا العدل حسن والظلم قبيح، فهم يعنون بهذا أن العدل محبوب للفطرة يحصل لها بوجوده لذة وفرح نافع لصاحبه ولغير صاحبه، يحصل به اللذة والفرح وما تتنعم به النفوس. وإذا قالوا الظلم قبيح فهم يعنون به أنه ضار لصاحبه ولغير صاحبه، وأنه بغيض يحصل به الألم والغم وما تتعذب به النفوس. ومعلوم أن هذه القضايا هي في علم الناس لها بالفطرة وبالتجربة أعظم من أكثر قضايا الطب...

فإن الإنسان من نفسه يجد من لذة العدل والصدق والعلم والإحسان والسرور بذلك ما لا يجده من الظلم والكذب والجهل. والناس الذين وصل إليهم ذلك والذين لم يصل إليهم ذلك يجدون في أنفسهم من اللذة والفرح والسرور بعدل العادل وبصدق الصادق وعلم العالم وإحسان المحسن ما لا يجدونه في الظلم

⁽١) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ١٨/٧٧.

⁽٢) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (١٨/ ٧٢).

والكذب والجهل والإساءة. ولهذا يجدون في أنفسهم محبة لمن فعل ذلك وثناء عليه ودعاء له. وهم مفطورون على محبة ذلك واللذة به، لا يمكنهم دفع ذلك من أنفسهم، كما فطروا على وجود اللذة بالأكل والشرب والألم بالجوع والعطش (١١). ابن قيم الجوزين: الفطرة الحنيفين:

«والصحيح من هذه الأقوال ما دل عليه القرآن والسنة: أنهم ولدوا حنفاء على فطرة الإسلام، بحيث لو تركوا وفِطَرَهم لكانوا حنفاء مسلمين، كما ولدوا أصحاء كاملي الخلقة، فلو تركوا وخلقهم لم يكن فيهم مجدوع، ولا مشقوق الأذن.

ولهذا لم يذكر النبي ﷺ لذلك شرطا مقتضيا غير الفطرة، وجعل خلاف مقتضاها من فعل الأبوين.

وقال النبي على فيها يروي عن ربه الله الله خلقت عبادي حنفاء، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم»، فأخبر أن تغيير الحنيفية التي خلقوا عليها بأمر طارئ من جهة الشيطان، ولو كان الكفار منهم مفطورين على الكفر لقال: خلقت عبادي مشركين، فأتتهم الرسل فاقتطعتهم عن ذلك، كيف وقد قال: «خلقت عبادي حنفاء كلهم»؟ «فهذا القول أصح الأقوال، والله أعلم» (٢).

الأمير الصنعاني: التحسين والتقبيح العقليان الفطريان:

قال الأمير الصنعاني: «... وأهلُ الأقطار قاطبة يمدحون المحسن ويذمون المبيء بعقولهم من دون معرفة الشرائع، بل مَنْ ميز من الصبيان مَدح من أحسن وذم من أساء. وهل مدْحُ أهل الجاهلية لحاتم إلا لإحسانه وكرمه الذي أدركت عقولُم عقولُم حسنه ؟ وهل ذموا مادرًا (٣) في جاهليتهم إلا لبخله الذي أدركت عقولُم قبحه؟ وهل مدحوا محمدًا عَلَيْ في جاهليتهم قبل بعثته وسَمَّوْه الصادق الأمين إلا

⁽١) الرد على المنطقيين (ص: ٤٢٣).

⁽٢) أحكام أهل الذمة (٢/ ١٠٦٩).

 ⁽٣) مادر: رجل من بنى هلال بن عامر بن صعصعة، كان مضربَ الأمثال في شدة البخل واللؤم، فيقال:
 أَبْخُلُ من مادر، أو: ألأمُ من مادر.

لأنها أدركت عقولهُم حسن الصدق وأنه يُمدَح من اتصف به ؟ وهل ذموا عُرقوبًا إلا لكذبه وخُلْفِ مواعيده الذي أدركوا بعقولهم قبحه؟ ثم جاء الإسلام مقررًا لهذه الفطرة السليمة "(١).

ابن عاشور: الفطرة في كل أحوال الإنسان:

"والفطرة: ما فُطِر - أي خُلق - عليه الإنسان ظاهرًا وباطنًا، أي جسدًا وعقلًا. فسيرُ الإنسان على رجليه فطرة جسدية، ومحاولة مشيه على اليدين خلافُ الفطرة. وعمل الإنسان بيديه فطرة جسدية، ومحاولة عمله برجليه خلافُ الفطرة. واستنتاج المسببّات من أسبابها والنتائج من مقدماتها فطرةٌ عقلية. ومحاولةُ استنتاج الشيء من غير سببه - المسمى في علم الجدل بفساد الوضع - خلافُ الفطرة العقلية، والجزم بأن ما نشاهده من الأشياء هو حقائق ثابتة في نفس الأمر فطرة عقلية، وإنكار السفسطانية ثبوتها خلافُ الفطرة العقلية» (۱).

والحاصل من كون الشريعة مبنية على الفطرة، وكونِ الإسلام موصوفًا بأنه دين الفطرة هو: «أن هذا الوصف العظيم صالح لأن يكون الأصلَ العامَّ لفهم مناحي التشريع والاستنباط، فهو أولى الأوصاف بأن يجعل أصلًا جامعا لكليات الإسلام... وفي هذا تنبيه للعلماء بأن عليهم أن يسايروا هذا الوصف الجامع ويجعلوه رائدهم وعاصمهم في إجراء الأحكام، بمنزلة إبرة المغناطيس لربان السفينة» (٢).

⁽۱) إجابة السائل شرح بغية الآمل، لمحمد بن إسهاعيل الأمير الصنعان ۱/ ۲۲۱، تحقيق القاضى حسين بن أحمد السباعي والدكتور حسن محمد مقبولي الأهدل، مؤسسة الرسالة، بيروت - الطبعة الأولى، ١٩٨٦

⁽٢) أصول النظام الاجتماعي لابن عاشور ص ٣٦

⁽٣) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، لابن عاشور ص ٤٢ - ٤٣

الخلاصة:

أهم المعاني والأحكام المستخلصة من كل ما تقدم:

- أن الفطرة هي الصفات الخلقية الأولية التي منحها الله تعالى للإنسان وغرسها في طبيعته.
 - أن الصفة الفطرية الأساسية الجامعة هي الاستقامة والسلامة.
- وأن من الفطرة واستقامتِها: التوجه التلقائي إلى الخالق وإلى توحيده (فطرة عَقَدية).
- ومن الفطرة واستقامتها كذلك: حب الفضائل والمحاسن وكره الرذائل والقبائح (فطرة قلبية وجدانية).
- ومن الفطرة واستقامتها: الميلُ الأصلي إلى السلوك المستقيم والتصرف والتحدث بصدق (فطرة سلوكية عملية).
- وصرحت النصوص كذلك بأن كل الناس من جميع الأجناس يولدون على هذه الفطرة أول ما يولدون، فهي سنة من سنن الله التي لا تتبدل ولا تتخلف.
- بعد الولادة والاندماج في الحياة الاجتماعية، تصبح جميع الصفات الفطرية عرضة للتأثيرات السلبية، التي قد تغير منها قليلا أو كثيرا، دون أن تمحوها وتبدلها من أصلها.
- وبناء عليه، فالفطرة من سنن الله التي لا تقبل الإلغاء والتبديل، لكنها تقبل التغيير وتخضع للتأثير.

قصد الشارع في حفظ الأموال

قصد الشارع في حفظ الأموال

المال في الإسلام ركن من أركان الدين، كما هو ركن من أركان الدنيا.

أما كونه من أركان الدنيا فأمر يعرفه الجميع ولا يجادل فيه أحد، وقد قالوا: المال قِوام الأعمال، والمال قوام الحياة. وهو معنى مذكور في قوله تعالى ﴿ وَلَا تُؤْتُوا السُّعَهَا مَا أَمُونَكُمُ التِي جَعَلُ اللهُ لَكُرُ قِينَا ﴾ [النساء: ٥].

وأما كونه من أركان الدين، فيتجلى أولا فيها أجمع عليه المسلمون، وهو اعتبار المال من المقاصد الخمس الضرورية في الشريعة الإسلامية.

كما يتجلى ذلك في الركن الثالث من أركان الإسلام، وهو ركن الزكاة. فالزكاة مال وعبادة مالية، وركن ماليٌّ من أركان الإسلام.

ثم إن أركانا أخرى في الإسلام تتوقف إقامتُها على المال.

فالصلاة تحتاج إلى بناء المساجد وتجهيزها والقيام على خدمتها، وكل هذا يحتاج إلى المال.

وفريضة الحج تتوقف كثيرا على المال.

وأعمال البر والإحسان والصلة والصدقة والوقف... كلها مال في مال.

والعلم والتعليم بحاجة إلى المال.

ومعظم أنواع الجهاد والدعوةِ إلى الله تحتاج إلى المال.

فالأفكار والدعوات والحركات تنتشر وتنجح بقدر ما لأهلها من وسائل وأدوات، يتوقف تحصيلها وتشغيلها على المال.

ولذلك حبس الميسورون من المسلمين على مر التاريخ أموالهم العظيمة،

فكانت رافدة ورافعة لكل الخدمات والإنجازات الحضارية، الدينية والدنيوية.

ويكفي المالَ فضلا أنه يمكن صاحبَه من العيش بكرامة وعفة: يُعطي ولا يَطلب، وينفق ولا يَسأل. وفي صحيح البخاري عن النبي ﷺ أنه قال: «اليد العليا خير من اليد السفلى، وابدأ بمن تعول. وخير الصدقة عن ظهر غنى، ومن يستعفف يُعِفّه الله، ومن يستغن يُغْنِه الله».

وفي الحديث المتفق عليه عن عبد الله بن مسعود قال: قال النبي ﷺ: «لا حسد إلا في اثنتين: رجل آتاه الله مالا فسلط على هلكته في الحق، ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعلمها. فانظروا - رحمكم الله - كيف جمع هذا الحديثُ بين نعمة المال ونعمة العلم والحكمة، وكيف عظمهما وعظم استعمالهما في الحق والعدل ونفعه العباد.

وفي الحديث المتفق عليه أيضا عن أبي صالح، عن أبى هريرة: «أن فقراء المهاجرين أتوارسول الله على فقال فقراء المهاجرين أتوارسول الله على فقال فقراء والنعيم المقيم. فقال: «وما ذاك؟». قالوا: يصلون كها نصلى ويصومون كها نصوم، ويتصدقون ولا نتصدق، ويُعتقون ولا نُعتق. فقال رسول الله على «أفلا أعلمكم شيئا تُدركون به من سبقكم وتسبقون به من بعدكم ولا يكون أحد أفضل منكم إلا من صنع مثل ما صنعتم؟». قالوا: بلى يا رسول الله. قال: «تسبحون وتكبرون وتحمدون دبر كل صلاة ثلاثا وثلاثين مرة». قال أبو صالح: فرجع فقراء المهاجرين إلى رسول الله علنا ففعلوا مثله. فقال رسول الله علنا ففعلوا مثله. فقال رسول الله علنا ففعلوا مثله. فقال

نعم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، هو قول رسول الله عليه وهو قبل ذلك قول

⁽١) أي أهل الأموال .

الله تعالى ﴿ ذَالِكَ فَضَلُ اللهِ يُؤتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللهُ ذُو الفَضَلِ الْمَظِيمِ ﴾ [الحديد: ٢١]. ولكن فضل الله هذا - وغيرَه من صنوف فضله - إنها يأتي بالكد والسعي: ﴿ فَإِذَا قُضِيبَ الصَّلَوَةُ فَأَنتَشِرُوا فِي الْمُرْضِ وَالبَّعُوا مِن فَضَلِ اللهِ ﴾ [الجمعسة: ١٠]، ﴿ وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْرَضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللهِ ﴾ [الجمعسة: ١٠]، ﴿ وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْرَضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللهِ ﴾ [المزمل: ٢٠].

فبالسعي وكسب المال الحلال وحسن تدبيره وإنفاقه في الخير، يتفوق الأغنياء المتدينون على الفقراء المتدينين. وإذا كان الفقير المتدين أفضل من الغني غير المتدين، فإن الغني المتدين أفضل من المؤمنين هو مَن فإن الغني المتدين أفضل من المؤمنين هو مَن دخل في قوله تعالى: ﴿ وَمِنْهُم مَن يَعُولُ رَبَّنَا مَانِنَا فِي الدُّنْيَاحَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِي الْآخِرَةِ لَكُمْ نَصِيبٌ مِمَا كَسَبُواً وَاللَّهُ سَرِيعُ المُحسَابِ ﴾ حَسَنَةً وَقِنا عَذَابَ النَّادِ ﴿ وَمِنْهُ لَوَلَتَهِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِمَا كَسَبُواً وَاللَّهُ سَرِيعُ المُحسَابِ ﴾ [البقرة: ٢٠٢، ٢٠١].

ومن فضائل أهل المال، أن فضلهم وثوابهم يستمر حتى بعد موتهم، فينتفع ورثتهم بها ورَّثوه لهم، وينتفع أهل الوصايا والصدقات الجارية من وصاياهم وصدقاتهم المحبَّسة. وكل ذلك في صحائفهم، لأنه من آثارهم. قال الله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نُحْيِ ٱلْمَوْنَكِ وَيَكَ تُكُمُوا وَمَا اللهُ كَالَهُمُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ عَالَى: ﴿ إِنَّا اللهُ عَالَى اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ عَالَى اللهُ عَالَا عَالَى اللهُ عَالِمُ اللهُ عَالَى اللهُ عَالِمُ عَالْمُعَالِمُ عَالِمُ عَالِمُ اللَّهُ عَالِمُ اللَّهُ عَالِمُ اللّهُ عَالِمُ اللّهُ عَالَى اللّهُ عَالَا اللّهُ عَالِمُ اللّهُ عَالْمُ عَالِمُ اللّهُ عَالِمُ اللّهُ عَالِمُ اللّهُ عَالِمُ اللّهُو

وتستفاد من الحديث جملة من مزايا المال وصاحبه:

- فهو يوصى بجزء من مال في حدود الثلث، وله في ذلك فضل وأجر.
- ويترك الباقي لورثته حتى لا يكونوا من بعده فقراء يتكففون الناس، وله في إغنائهم فضل وأجر.
 - وهو لا ينفق في حياته نفقة إلا كان له بها فضل وأجر.
 - وحتى اللقمة التي يضعها في فم زوجته يكون له بها فضل وأجر.

إحسان التدبير واجتناب التبذير:

المال نعمة من نِعَم الله على عباده. ونِعَم الله كلها تستحق منا التقدير والاحترام والعناية والرعاية. وقد أجمع العلماء على أن «حفظ المال» هو أحد الضروريات الخمس الكبرى، التي عليها مدار الشريعة ومقاصدها. وحفظ هذه الضروريات كما قرره علماؤنا - يكون من جانب الوجود، ويكون من جانب العدم. قال الإمام أبو إسحاق الشاطبي عَلَيْهُ: «والحفظ لها يكون بأمرين: أحدهما: ما يُقِيم أركانها ويُثبّت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود. والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم» (١).

والذي يُقِيم أركان المال ويُثبّت قواعده، هو اتخاذ الأسباب لتنميته وحسن تدبيره. ومن أهم شروط ذلك ووسائله: الادخار والاستثهار، أو الاستثهار المنطوي على الادخار. فالادخار الرشيد للهال لا ينفك عن استثهاره وتنميته. ولذلك فإن الادخار يجب أن يكون قرين الاستثهار وحليفه. أما الادخار العقيم غير المنتج، فهو مجرد تجميد للهال وتعطيل لوظائفه التنموية والاجتهاعية، بل هو إضاعة له، لأن التجميد هو نوع من التضييع، وقد نهي النبي على عن إضاعة المال، كها في

الموافقات، ۲-۸ .

الصحيحين وغيرهما.

وأما حفظ المال من جانب العدم فمن أهم أحكامه في الشريعة الإسلامية: تحريمُ التبذير والإسرافِ في الاستهلاك. قال تعالى ﴿وَلَانْبَذِيرًا ﴿ إِنَّ ٱلْمُبَذِينَ كَانُواْ إِخْوَنَ ٱلشّيَطِينِ وَكَانَ ٱلشّيَطِينِ وَكَانَ ٱلشّيطِينِ وَكَانَ ٱلشّيطِينِ وَكَانَ ٱلشّيطِينِ وَكَانَ ٱلشّيطِينِ وَكَانَ ٱلشّيطِينِ وَكَانَ ٱلشّيطِينِ وَكَانَ الشّيطِينِ وَكَانَ الشّيطِينِ وَكَانَ الشّيطِينِ وَكَانَ اللّي اللّهِ وَالسّربوا والبسوا وتصدقوا في غير إسراف والا البخاري: أن النبي وَلا عباس: كل ما شئت والبس ما شئت ما أخطأتك اثنتان: سَرَفٌ أو مَخِيلة، والمخيلة هي حب الظهور بمظاهر الغني والتفوق والأفضلية، سواء في اللباس أو الطعام والشراب أو الأثباث، أو غيرها من المظاهر والمقتنيات الاستهلاكية. فهي تدفع إلى الإسراف والتباهي، ولو بشكل غير معلن.

فهذه الآفات هي أعداء الادخار والاستثمار والتنمية والتدبير الرشيد للمال، فضلا عما تجره من أضرار ومفاسد صحية ونفسية واجتماعية. فالاستهلاك بلا حدود، مفسدة بلا حدود، حتى إن كثيرا من الأعمال والمجالس الدعوية والتربوية أصبحت تتضرر وتئن تحت وطأة السَّرَف والمخيلة والسلوك الاستهلاكي المرهق لأكثر الناس.

إننا نعيش اليوم في مجتمع يوصف بالمجتمع الاستهلاكي، وتوصف حياتنا بدانمط الحياة الاستهلاكية»، أي أن الاستهلاك المفرط أصبح من سهاتها البارزة. فالأقلية الرأسهالية تراكم منتوجاتها وأرباحها، على حساب الأغلبية العظمى، التي لا تراكم سوى العبودية للاستهلاك ودورتِه المتحكمة المستحكمة.

فلذلك لا يليق بالمسلم المهتدي بنور الشرع، ولا يجوز له، أن يكون أسيرا مستسلما للاستهلاك والسلبية، لا يفعل سوى أن يَستهلك حتى يُستهلك، وكأنها يتهاهى مع مقولة عرب الجاهلية «ما هي إلا أرحام تدفع، وأرض تبلع، وما يهلكنا إلا الدهر».

لا بد من التحكم العقلاني في أبواب الاستهلاك، وإغلاق ما يجب إغلاقه منها. ولا بد - مقابل ذلك - من طَرْق أبواب الاستثهار والتنمية وسلوك طُرُقها واتخاذ أسبابها. وليس هذا خاصا بذوي المداخيل الكبيرة كها يُظن، بل هو في حق غيرهم من ذوي المداخيل الصغيرة والمتوسطة - أولى وآكد وأنفع. وما لا يمكن تحقيقه بالانفراد، يمكن تحقيقه بالتعاون والاشتراك وضم القليل إلى غيره. وقد قيل: «القليل من الكثير كثير»، بمعنى أن المبالغ القليلة من عدد كثير من الناس تعطي في مجموعها مبالغ كبيرة وقدرة كبيرة.

اعتبار المقاصد في الفتاوى المالية

اعتبار المقاصد في الفتاوي المالية(١)

الملخص:

يهدف البحث إلى بيان أهمية إعهال المقاصد في الفتاوى المالية المعاصرة، فيبدأ بذكر أقسام المقاصد الرئيسية عند العلماء، ثم يبين المقاصد الخاصة بالأموال، والمبادئ القرآنية التي تحكم هذه المقاصد الخاصة، ويسرد ثهانية وجوه ومسالك يتجلى فيها اعتبار هذه المقاصد الخاصة بالأموال. ثم يتطرق إلى مقاصد الشريعة في أعهال البنوك الإسلامية العصرية، ويعالج مدى اعتبار المقاصد في فتاوى الهيئات المالية الإسلامية، وأخيرًا يكشف عن الضعف المشهود في إعهال المقاصد في الفتاوى المالية وتأخر العناية ببحثها. ويسلك البحث في كل ذلك أمثلة من المعالجات التي قام بها العلماء المعاصرون، والمجامع الفقهية.

الكلمات المفتاحية: مستويات المقاصد، المقاصد الخاصة بالأموال، اعتبار المقاصد، الفتاوى المالية، البنوك الإسلامية.

经验验验验

⁽١) البحث منشور بمجلة إسلامية المعرفة - عدد ٧٠٠ - بحوث ودراسات.

Considering Maqasid in Financial Fatawa

Abstract

This paper demonstrates the importance of employing the intents of Shariah in contemporary financial fatwas. It starts by mentioning main kinds of Maqasid, then identifying the special Maqasid of money and the Quranic principles that control these Maqasid. The paper lists eight ways of employing special Maqasid of money, identifies Maqasid of contemporary Islamic banks, and finally cites the weak consideration and apparent neglect in the realization of the purposes and intents of Maqasid in financial fatwas. The paper presents ample examples on the works of contemporary scholars and jurisprudential academies. Keywords: levels of Maqasid, special Maqasid of Money, employing Maqasid, financial fatwas, Islamic Banks

你你你你你

مقدمة

تحتل المعاملات المالية المستجدة الصدارة في الاجتهادات والفتاوى والبحوث الفقهية المعاصرة. وهذا راجع إلى أهمية هذه المعاملات في التشريع الإسلامي من جهة، وإلى كثافتها في الحياة اليومية للمسلم من جهة أخرى. ولكنه يرجع أيضًا إلى النقلة النوعية التي أحدثها ظهور بنوك ومؤسسات مالية إسلامية حديثة، تلتزم السير وفق أحكام الشريعة، مع ما واجهته هذه التجربة من إشكالات، وما تطلبته من حلول وفتاوى.

لقد تعالت بعض الأصوات مؤخرًا، منادية بضرورة مراعاة مقاصد الشريعة في سياسة هذه البنوك ومنتجاتها، وفي الفتاوى المتعلقة بمعاملاتها. ودعمًا لهذا المسعى، تأتى هذه المساهمة.

أولا: مقاصد الشريعة على مستويات:

حين يجري الحديث عن مقاصد الشريعة، وعن الحاجة إلى مراعاتها واعتبارها في الاجتهاد والإفتاء، يتصور كثير من الناس أنَّ ذلك لا يعني أكثر من إقحام جملة من المقاصد العامة، والقواعد الكلية، والمصالح المرسلة، عند صياغة الأحكام والفتاوى، والترجيح فيها بينها.

وما يساعد على شيوع هذه النظرة، أنَّ بعض العلماء إذا أطلقوا لفظ المقاصد، أو مقاصد الشارع أو الشرع، فإنَّهم يعنون بها في الغالب المقاصد العامة للشريعة الإسلامية. وعلى هذا اصطلاحُ الشاطبي وغيره من المتقدمين. ومنهم من يطلق المقاصد على المقاصد العامة للشريعة، ثم يدخل فيها سائر الأصول الكلية والقواعد الاستقرائية. وهذا هو اختيار الدكتور حسين حامد حسان، مع أنَّ الأصول الكلية والقواعد والقواعد الاستقرائية ليست كلها مقاصد، بل هي أعم من المقاصد؛ فالاستحسان،

ومراعاة العُرف، وإقامة مظنَّة الشيء مقام الشيء نفسه، وبقاء الحالة على ما وقعت عليه، والغُرم بالغنم، وأمثالها، كلّها قواعد فقهية وأصولية وليست مقاصد.

ولأجل إعطاء مقاصد الشريعة مداها الكامل ومعناها «الجامع المانع»، لا بدّ أولًا من اعتباد التقسيم الثلاثي الذي سار عليه كثير من الدارسين المعاصرين. ولا بدّ ثانيًا من اعتبار المقاصد في كافة الوجوه والمسالك الاجتهادية. والمقصود بالتقسيم الثلاثي للمقاصد أقسامها الثلاثة: مقاصد عامة، ومقاصد خاصة، ومقاصد جزئية. وهي أقسام متداخلة من غير شك، ولكنها متهايزة أيضًا، وبالتمييز بينها يكتمل معنى مقاصد الشريعة.

وهذا بيان موجز لكل قسم منها:

أما المقاصد العامة، فهي المقاصد التي نجد رعايتها في كافة أبواب الشريعة أو معظمها. وأشهر أمثلتها الضروريات الخمس، التي هي حفظ الدين والمال والنفس والنسل والعقل. ومن المقاصد العامة للشريعة أيضا: عبادة الله تعالى، وتحقيق الاستخلاف، وعهارة الأرض، وإقامة العدل، وحفظ كرامة الإنسان، وإخراج المكلف عن داعية هواه، وحفظ نظام الأمة، وضبط الخلق منعًا للتسيب والتنازع والاضطراب في حياتهم.

والمقاصد الخاصة تعني أنها خاصة بباب معين، أو بجملة أبواب من قسم واحد من أقسام التشريع؛ كمقاصد الطهارات، أو مقاصد العبادات عامة، ومقاصد نظام الأسرة، ومقاصد العقوبات، ومقاصد الأحكام المالية، ومقاصد الولايات العامة. وسأعود إلى المقاصد الخاصة بالأموال بشيء من التفصيل.

وأما المقاصد الجزئية، فالمراد بها مقاصد الأحكام الشرعية الجزئية؛ أي مقاصد كل حكم على حدة.

والحكم الشرعي الواحد قد يكون له مقصد واحد، كالأمر بالإشهاد، ومقصوده التوثيق المانع من التجاحد والتنازع، وكالحث على نظر الخاطب إلى المخطوبة، ومقصوده حصول الميل والرغبة قبل الإقدام على الزواج. وقد يكون للحكم أكثرُ من مقصد؛ كعِدَّة الطلاق؛ ويُقصد سا التثبت من الحمل أو عدمه، وتأمينُ السكني والنفقة للمطلقة، وكبحُ الأزواج عن استسهال الطلاق. ومنه الأذان الذي شرع لدعوة المصلين إلى صلاة الجماعة، وللإعلام بدخول الوقت، ولذلك يسمى نداء، ويسمى أذانًا. ومنه تحريم الخمر، ومن مقاصده حفظ العقول والأبدان، وحفظ أداء العبادات والواجبات، وتلافى فساد العلاقات والمعاملات. وقد يكون للحكم مقصد أصلى ومقاصد تبعية؛ كالزواج الشرعي، مقصده الأصلى حفظ النسل، ومقاصده التبعية: الإعفاف، والاستمتاع، والأنس، والتعاون على أمور الدين والدنيا.

فكل هذه المقاصد وأمثالها هي مقاصد جزئية. ومعلوم أن المقاصد الجزئية تندرج حتيًا في المقاصد الخاصة في هذا الباب أو ذاك، أو في أكثر من باب. وهما معًا: الجزئية والخاصة، مندرجان في المقاصد العامة؛ فالمقاصد الخاصة تتشكل من المقاصد الجزئية، والمقاصد العامة تتشكل من المقاصد الخاصة والمقاصد الجزئية معًا.

ومعلوم أيضًا أن المقاصد الخاصة إنها عُدّت خاصة مقارنة بالمقاصد العامة، وإلا فهي مقاصد عامة بالنسبة إلى المقاصد الجزئية. فحينها نذكر - مثلًا- المقاصد الخاصة بالأموال، فهي مقاصد عامة على أساس أنها مقاصد مشتركة وممتدة في أبواب متعددة وأحكام كثيرة، لكن يجمعها ويحدها المجال المالي، وهنا تكمن خصوصيتها. وهذه المقاصد الخاصة بالأموال نجدها تندرج في بعض المقاصد العامة. فهي أولًا مندرجة في أحد المقاصد الكلية الذي هو حفظ المال، بوصفه أحد الضر وريات الخمس المنتشر حفظها ورعايتها في كافة أبواب الشريعة. ومقصدُ العدل في الأموال، مندرج في

مقصد آخر من المقاصد العامة للشريعة، وهو إقامة العدل في الحياة كلها. وهكذا يقال في سائر المقاصد المتعلقة بأقسام معينة وأبواب بذاتها.

ثانيًا: المقاصد الخاصم بالأموال:

لعل أول من اعتنى بإبراز هذا النوع من المقاصد الخاصة هو العلامة ابن عاشور في كتابه: «مقاصد الشريعة الإسلامية»، الذي صدر منذ سبعة عقود. وقد خصص له مبحثًا بعنوان «مقاصد التصرفات المالية». وفيه قال: «والمقصد الشرعي في الأموال كلها خسة أمور: رواجها، ووضوحها، وحفظها، وثباتها، والعدل فيها.» ثم أورد شروحًا وأدلة لهذه المقاصد الخمسة.

وبعد ابن عاشور، تناول هذا الموضوع، عددٌ من العلماء والدارسين والباحثين المعاصرين، مثل العلامة عبد الله بن بيه في: «مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات»، والعلامة يوسف القرضاوي في: «مقاصد الشريعة المتعلقة بالمال».

واستعرض ابن بيه المقاصد الخمسة التي حددها ابن عاشور، فأيدها وبينها وعلَّق عليها، ثم أعاد صياغتها وترتيبها بقوله: «وإذا أردنا ترتيب هذه المقاصد من حيث المقصدية القائمة على وزن المصلحة، فإنَّ أعلى مقصد هو، الأول: الكسب وإيجاد المال، والثاني: حفظ المال «وضمنه جاء مقصد العدل، الذي يحفظ الأموال من كل أشكال التعدي والظلم.» الثالث: الوضوح، ويمكن أن نسميه بالشفافية، والرابع: مقصد التبادل أو التداول....» ويتسم الكتاب بكثرة تطبيقاته الفقهية واجتهادات مؤلفه في إعهال النظر المقاصدي والأصولي في الفتاوى والمستجدات المالية الحديثة.

أما القرضاوي، فنحا في بحثه منحى تفصيليًا جديدًا في استقصاء المقاصد المالية وتصنيفها. وقد انتهى إلى تعداد سبعة وعشرين من هذه المقاصد، موزعة على ستة

أنواع هي:

١ - مقاصد الشريعة المتعلقة بقيمة المال ومنزلته. وفيها ثلاثة مقاصد، هي:
 بيان منزلة المال، وأهميته، وإيجاب المحافظة عليه، والتحذير من الافتتان به
 والطغيان بسببه.

٢- ربط المال والاقتصاد بالإيهان والأخلاق. وفيه مقصدان هما: ربط المال والاقتصاد بالإيهان والربانية، وربطهما بالأخلاق والمُثُل الإنسانية.

٣- مقاصد الشريعة المتعلقة بإنتاج المال، وهي سبعة: الحث على إنتاج المال وكسبه بالطرق المشروعة، وتحريم الكسب الخبيث، وإيجاب تنمية المال بالطرق المشروعة، وتحريم إنتاج ما يضر، وتحقيق تمام الكفاية للفرد، وتحقيق الاكتفاء الذاتي للأمة، ولزوم التنسيق بين فروع الإنتاج.

٤ - مقاصد الشريعة المتعلقة باستهلاك المال، وهي أربعة مقاصد: إباحة الطيبات، وترشيد الاستهلاك والإنفاق، ومحاربة الترف، والمحافظة على البيئة ومكوناتها.

٥ - مقاصد الشريعة المتعلقة بتداول المال، وفيها مقصدان: ضبط المعاملات
 المالية بأحكام الشريعة، وتداول النقود وعدم كنزها.

7- مقاصد الشريعة المتعلقة بتوزيع المال. وهي ثمانية: تحقيق العدل في توزيع المال بين الفئات والأفراد، وتمليك الفقراء والضعفاء بإيجاب الزكاة وعدّها ركنًا من أركان الإسلام، والتقريب بين الفوارق، واحترام الملكية الخاصة للمال، ومنع الملكية الخاصة في الأمور المضرورية لعموم الناس، وتقرير قاعدة التكافل المعيشي في المجتمع، وتحرير الإنسان من نير الفقر، والعناية بالمشكلات أو الحاجات الطارئة.

وأما بقية ما كُتب في المقاصد المالية للشريعة الإسلامية، فلا يكاد يخرج عما

تقدم. ومن أجود التلخيصات لهذه المقاصد، ما سهاه الشيخ صالح الحصين بالمبادئ القرآنية الثلاثة، وهي:

أ- أن يكون المال قيامًا للناس، ولا يكون محلًا لطيش السفهاء.

ب- أن لا يكون المال دُولة بين الأغنياء.

ت- عدم الظلم في المعاملة المالية.

وأما اعتبار المقاصد في الفقه والاجتهاد الفقهي فمعناه: أخذُها في الحسبان، واعتبادها في الميزان؛ أي: استحضارها وتحكيمها. وهذا الاعتبار للمقاصد يجري في فقه الأموال، على نحو ما يجري به في سائر الأبواب الفقهية وفي كل اجتهاد فقهي. فالحديث الأصولي والمنهجي عن اعتبار المقاصد في فقه الأموال، يسع هذا الباب وغيره من أبواب التشريع الإسلامي على حد سواء، إلا ما كان من اختلاف الصور التطبيقية، وبعض خصوصياتها. والاعتبار عكشه الإلغاء والإهدار. ولذلك قالوا: مصلحة معتبرة، ومصلحة ملغاة. فهذه عكس تلك. ومعنى هذا أن عدم اعتبار المقاصد في الفهم والفقه والمارسة، يعني إهدارها وإلغاءها.

وإذا كانت المقاصد المتحدَّث عنها هي مقاصد الشارع الحكيم؛ أي ما أراده وأراد تحقيقه من كلامه وأحكامه، فلا يسع أحدًا الترددُ في تحرِّيها واعتبارها. فالتعاملُ مع النصوص والأحكام الشرعية -فها وتنزيلًا - من غير اعتبار لمقاصدها، إنها هو تحريف وسوء استعهال لتلك النصوص والأحكام، لأن المقصد هو المعنى الحقيقي والغرض الحقيقي للحكم الشرعي، فكيف تراعى الظواهر والرسوم، وتهمَلُ المعانى والحِكم المقصودة!

والحق أن اعتبار المقاصد وتحكيمَها أمر مسلّم ومتفق عليه -من الناحية المبدئية - عند كافة العلماء سلفًا وخلفًا، باستثناء قلّة من ذوي النزعة المغالية في

سطحيتها وحَرفيتها، كما هو شأن الخوارج والظاهرية ومن لفَّ لفَّهُم. وهؤلاء ليس لهم وزن يذكر عند العلماء، لا كمًّا ولا كيفًا. إلا أن هذا الاعتبار المبدئي للمقاصد عند جماهير العلماء، لا يأخذ -دائمًا-حقّه ومكانته الفعلية في الفقه والاجتهاد الفقهي، بل الأمريتفاوت ويختلف باختلاف العصور والمذاهب والأشخاص.

وعمومًا، فإن العصر الأول، ثم العصور القريبة منه، كانت أكثر مراعاة للمقاصد وأبلغ تحكيمًا لها، في الفهم والاستنباط والاجتهاد والإفتاء. ثم اضطربت الأمور وتأرجحت بعد ذلك، وأخذت الاعتبارات الصورية والشكلية واللفظية تهيمن على العقلية الفقهية الأصولية، ومعها إيثار التقليد والتحوُّط والإحجام. وهذه كلها أمور تُضعف اعتبار المقاصد والنظر المقاصدي.

وفي العصر الحديث انبعثت وانتعشت تطلعاتٌ ومساع اجتهادية تجديدية، علمية وعملية، ومنها السعي إلى إعادة الاعتبار للمقاصد وللفقه المقاصدي. غير أن هذه النقلة التصحيحية لا يمكن أن تتم وتصل إلى مبتغاها إلا عبر جهد جهيد وزمن مديد. فها نحن، بعد عدة عقود على ظهور المجامع الفقهية، وعلى انطلاق تجربة المصارف والمؤسسات المالية الإسلامية، وما صاحب هذه وتلك من حركة فقهية اجتهادية مكثفة في المجالات والقضايا المستجدة، ما زلنا نبحث ونتباحث في مكانة المقاصد ومدى إلزاميتها، وكيفية الأخذ بها، وما إن كانت تبنى عليها الأحكام، أم تقتصر وظيفتها على الترجيح عند الاحتياج. إلا أن تزايد الاهتها بالمقاصد -على تأخره وتعثره - إنها يعكس زيادة الوعي والاقتناع بأهميتها وضرورتها، والسعي الحثيث لمزيد من مراعاتها وتفعيلها. فمن مظاهر هذا الوعي وفرورها في استنباط الأحكام، ضمن محاور دورته الثامنة عشرة، المنعقدة في ماليزيا في جمادى الآخرة ١٤٢٨ه/ يوليو٧٠٠٢م. وقد تضمن قراره رقم ١٦٧ (٥/١٨) -

الخاص بهذا الموضوع - التنصيص في بنده الثامن على «أهمية إعهال المقاصد الشرعية في تنزيل الأحكام الشرعية على الواقعات والنوازل للمعاملات المالية المعاصرة وغيرها، لتحقيق التميز في الصيغ والمنتجات الإسلامية واستقلالها عن الصيغ التقليدية.» وجاء في البند الثاني من القرار المذكور: «يؤدي اعتبار المقاصد في الاجتهاد وظائف عدة منها:

١ - النظر الشمولي لنصوص الشريعة وأحكامها.

٢- اعتبار مقاصد الشريعة من المرجِّحات التي ينبغي مراعاتها في اختلاف الفقهاء.

٣- التبصر بمآلات أفعال المكلفين وتطبيق الأحكام الشرعية عليها».

وفي وقت مقارب أدرجت ندوة (البركة) أيضًا هذا الموضوع في دورتها الثامنة والعشرين؛ رمضان ١٤٢٨ه/ سبتمبر ٢٠٠٧، وقُدِّم فيها بحث مستفيض للدكتور حسين حامد حسان بعنوان: «مراعاة مقاصد الشريعة ومآلات الأفعال في العمل المصرفي الإسلامي»، وصدرت عن هذه الدورة توصية بهذا العنوان تحمل رقم (٢٨/١). وقد جاء في البند الأول من بنود التوصية: «إن مقاصد الشريعة التي تتمثل في تحقيق المصالح ودرء المفاسد، بها يؤدي إلى حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، سواء أكان ذلك في الضروريات أم الحاجيات أم التحسينيات، جعلها الشارع إطارًا لضهان سلامة الاجتهاد بشروطه، وضبط الاستنباط، ليتحقق الغرض المقصود للشارع..».

وتزامنًا مع ما سبق أيضًا، قررت الأمانة العامة للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث تناول هذا الموضوع، وخاصة في شقه المالي، فكلفت رئيس المجلس العلامة يوسف القرضاوي بإعداد بحث حول «مقاصد الشريعة المتعلقة بالمال»، ليقدَّم في دورة المجمع الثامنة عشرة، يوليو ٢٠٠٨م، وهو البحث الذي صدر في

كتاب مستقل سنة ٢٠١٠م. وهي السنة نفسها التي صدر فيها كتاب (مقاصد المعاملات) للعلامة ابن بيه.

وعلى الرّغم من هذا الاهتهام المتزايد بمقاصد الشريعة، وخاصة في المجال المالي، فإنّ الأخذ بالمقاصد وإعهالها في الاجتهاد الفقهي ما زال يواجه نظرة قاصرة تختزله في الالتفات إلى بعض المقاصد العامة، والاستئناس بها في التعليل والترجيح. والحقُّ أنَّ اعتبار المقاصد في الاجتهاد والاستنباط لا ينحصر في مراعاة الضروريات الخمس ونحوها من المصالح الشرعية العامة المتعلقة بالحكم المراد تقريره، بل هو مطلوب ومتحتَّم ومؤثِّر في كل الخطوات الاجتهادية.

ثالثا: بعض الوجوه والمسالك التي يتجلى فيها اعتبار المقاصد:

١ - تحرّي معرفة الحكمة والمصلحة القصودة من وراء الحكم المنصوص،
 لمراعاتها في الاستنباط والقياس والتنزيل:

بعد معرفة المعنى المقصود والحكم المقصود، يقتضينا اعتبارُ المقاصد النظرَ كذلك في الجكمة التي وضع لأجلها ذلك الحكم؛ أي المصلحة المرادة للاجتلاب، والمفسدة المرادة للاجتناب. فإن أمكننا معرفتها والاطمئنان إليها راعيناها وبنينا عليها تنزيل الحكم وتحديد مناطه؛ أي ما يدخل فيه وما لا يدخل، وما يُغتفر فيه وما لا يغتفر، وما يُلحق به وما لا يلحق به، فهذا من صميم اعتبار المقاصد. والأصل في الأحكام: المعقوليةُ والتعليلُ، ويزداد هذا الأمر ثبوتًا ووضوحًا في المعاملات المالية خاصة.

ويمكن الإشارة هنا إلى عدد من النواهي النبوية في مجال البيوع؛ كالنهي عن تلقّي الركبان، والنهي عن بيعتين في بيعة، والنهي عن بيع ما لم يقبض، والنهي عن البيع على البيع. فتحديد المقصد من كل واحد من هذه النواهي، أو من مجموعها، هو جزء لا يتجزأ من معرفة معاني الأحاديث وأحكامِها وما ينبني عليها. ومن أخطأ في معرفة المقصد أخطأ في استنباط الحكم، وأخطأ في تحديد موضعه ومناطه، وربها أدخل فيه ما ليس منه، وأخرج منه ما هو داخل فيه. فتحديد المفسدة المقصودة بالنهي، وكذلك تحديد المصلحة المقصودة بالأمر، خطوة لا تقل أهمية وتأثيرًا عن تصحيح الحديث وتضعيفه. فهذا تصحيح وتضعيف للرواية، وذاك تصحيح وتضعيف للدراية. وكها تختلف الفتاوى والاستنباطات الفقهية المبنية على هذه الأحاديث، بسبب اختلافات في تصحيحها، فإنّ من أسباب الاختلاف كذلك الاختلاف حول حكمتها ومقصودها. والأمران معًا بحاجة إلى دراسات تمحيصية حاسمة.

٢ - النظر فيما يُظنّ مقصدًا وليس بمقصد، لنفيه واستبعاد تأثيره:

هذا العنصر هو الوجه المقابل والمكمِّل للعنصر السابق. فإن من تمام إثبات الحِكم والمقاصد المعتبرة في الحكم، النظرَ في «الحكم والمقاصد» المفترضة أو المتوهّمة، لنفيها واستبعاد تأثيرها، وخاصة تلك التي قد تُروَّج وتعتمد في بعض الفتاوى والمؤلفات. ومن أمثلة ذلك -في مجالنا- ما نبَّه عليه الدكتور سامي السويلم بقوله: «يظن كثير من الباحثين أن التشريع الإسلامي يستهدف التعرض للمخاطرة، وأن المخاطرة مقصودة شرعًا. وهذا تصور غير دقيق في حقيقة الأمر؛ فالمخاطرة تعني التعرض لاحتمال الهلاك أو التلف، كها هو معنى الكلمة لغة، وكها هو مفهومها الاقتصادي. ومن الثابت يقينًا أنّ الشرع لا يقصد تلف المال أو هلاكه ولا التعرض للهلاك. بل إنّ من مقاصد التشريع المقطوع بها: حفظ المال. وهذا ينافي قصد التعرض للهلاك، أو المخاطرة».

ومن هذا الباب ما يفهمه كثيرٌ من النَّاس أنَّ الآيات والأحاديثَ الواردةَ في ذمِّ الدنيا والتقليل من شأنها والتزهيد في متاعها، مقصود بها الدعوة إلى تقليل الكسب والإعراض عن المال والغنى ومُتَع الحياة الدنيا. والحقُّ أنَّ هذا «المقصد» غير صحيح، وليس مقصدًا شرعيًا، وإنها المراد بتلك النصوص الرفع من همم الناس

ونفوسهم، حتى لا يكونوا من عُبّاد الدنيا وزخارفها، وحتى لا يضيعوا لأجلها أخلاقهم وقيمهم، ومصالحهم الأخروية. قال الشاطبي: "ولما ذَمَّ [أي: الله تعالى] الدنيا ومتاعَها هَمَّ جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم أن يتبتّلوا ويتركوا النساء واللذة والدنيا وينقطعوا إلى العبادة، فرد ذلك عليهم رسولُ الله عليه وقال: "من رغب عن سنتي فليس مني". ودعا لأناس بكثرة المال والولد، بعد ما أنزل الله: ﴿ وَاعْلَمُوا أَنَمَا آمُولُكُمُ وَلَئكُمُ فِتَنَةٌ وَأَنَ اللهَ عِن الدنيا والتمتع بالحلال منها، ولم والمال والولد هي الدنيا. وأقر الصحابة على جمع الدنيا والتمتع بالحلال منها، ولم يزهدهم ولا أمرهم بتركها إلا عند ظهور حرص أو وجود منع من حقه، وحيث يظهر مظنة نخالفة التوسط بسبب ذلك. وما سواه فلا."

٣- التمييز بين ما هو مقصود لذاته وما هو مقصود لغيره:

لا بدّ هنا من التذكير بأنّ المحرمات على نوعين: نوع محرم لذاته؛ أي هو بذاته مطلوب الاجتناب، وفيه ما فيه من المفاسد. ونوع محرم لغيره، أي لأجل غيره، لأنه يفضي إليه. ويسمى محرّمًا للذريعة، أو محرّمًا لغيره. فهو في ذاته ليس مفسدة ولا حرامًا، وإنها نُهي عنه لما يفضي إليه.

وكذلك شأن الواجبات، منها ما هو واجب لذاته، ومنها ما هو واجب لأنّ واجبًا غيرَه يتوقف عليه. فالأول واجبٌ وجوب مقاصد، والثاني واجبٌ وجوب وسائل. ومن أمثلة هذا الباب أن ربا النّسيئة محرم لذاته، وربا الفضل محرم لغيره؛ أي فقط لكونه ذريعة ومقدمة لربا النّسيئة. والضّرر، والضّرار، والغَرر، والغُبن، منهيٌ عنها لذاتها، وأما الجهالة، وبيع الكالئ بالكالئ، وبيع الثمار قبل بُدُوّ صلاحها، فمنهيٌ عنها للذريعة لا لذاتها. وفي المأمورات: أداء الأمانات والديون والحقوق إلى أصحابها واجب وجوبَ مقاصد، ومأمور به لذاته، أما كتابتها والإشهاد عليها فمأمور به أمرَ وسيلة؛ أي مأمور به لغيره لا لذاته.

واعتبار مقاصد الشريعة يتطلب التفريق بين هذين النوعين من أحكامها؛ أي بين ما هو مأمور به أو منهي عنه لذاته، وما هو مأمور به أو منهي عنه لغيره؛ إذ تُبنى على هذا التفريق نتائج وآثار واسعة في فقه الدين وتنزيل أحكامه. فمن ذلك: أن ما كان من قبيل الذرائع والوسائل، يُعدُّ أخفض رتبة وأقل لزومًا عما هو من قبيل المقاصد. فعناية الشارع بالمقاصد أعظم من عنايته بالوسائل. وترخيصه في الوسائل أكثر من ترخيصه في المقاصد.

ومن ذلك أيضًا: أنَّ ما حُرِّم سدًا للذريعة يباح للمصلحة الراجحة. وفي هذا حجة للفتاوى التي تسهِّل على البنوك الإسلامية في بعض المعاملات التي ليست عرمة لذاتها، وإنها منعت سدًا للذريعة، إذا كانت فيها مصلحة راجحة واضحة، كالسهاح ببيع ما لم يقبض، إذا احتيج إليه في حالات محددة يقدرها أهل الفتوى. وفي هذا أيضًا حجة للآراء الفقهية التي تجوَّز تأجيل البدلين بالمقدار الذي يلبي احتياجات المؤسسات الإنتاجية، والخدمية العامة، من المواد اللازمة للإنتاج والخدمة لفترات طويلة، يتعذر معها شراء هذه المواد بثمن معجل، وتخزينها طوال هذه الفترات.

٤ - مراعاة المقاصد العامة للشريعة عند كل تطبيق جزئي، حتى يكون منسجمًا معها:

هذا الوجه من وجوه اعتبار المقاصد هو الأكثر حظوة بالعناية، حتى لَيبدو وكأنه هو الوجه الوحيد لإعمال المقاصد واعتبارها. ويؤكد ذلك ما جاء في توصية ندوة (البركة) السابق ذكرها، وهو: «إن مقاصد الشريعة التي تتمثل في تحقيق المصالح ودرء المفاسد، بها يؤدي إلى حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، سواء أكان ذلك في الضروريات أم الحاجيات أم التحسينيات، جعلها الشارع إطارًا لضهان سلامة الاجتهاد بشروطه، وضبط الاستنباط....» ويدخل هنا مراعاة الآثار والانعكاسات الإيجابية أو السلبية لأي فتوى أو اجتهاد فقهي، على حفظ الضروريات الخمس التي

هي عمدة الشريعة، وعلى أخلاق المجتمع وسلوكه وعاداته.

٥- مراعاة المقاصد الخاصة بالمجال التشريعي الذي تنتمي إليه مسألة البحث:

ذُكر من قبل أنواع المقاصد، وأنها عامة وخاصة وجزئية، وأنه يجب استحضارها جميعًا واعتبارها عند الاستنباط والترجيح والتنزيل. وهذا العنصر يقتضي مراعاة المقاصد الخاصة بمجال النظر والاجتهاد لكل مسألة. فإذا تعلق الحكم المطلوب بالعبادات، وجب الالتفات إلى مقاصد العبادات وخصائصها التشريعية. وإذا تعلق بالسياسة الشرعية والولايات العامة، لزم الاحتكام إلى مقاصد الشرع وهديه فيها. وهكذا في مقاصد العقوبات، ومقاصد المناكحات، ومقاصد البيوع والمعاوضات. وهذا لا يغني عن مراعاة المقاصد العامة، والمقاصد الجزئية للنصوص الخاصة المعتمدة في المسألة.

وفي مجالنا: يمكن عد مقصد حفظ المال ومنع تبذيره، عنصرًا مرجحًا للتشديد على بعض الديون الاستهلاكية غير الضرورية، وعنصرًا مرجحًا للتخفيف على الديون الاستثارية التنموية؛ لأن الأولى مضادة لقصد الشارع في حفظ المال، والثانية عققة لمقصوده، خادمة له.

٦- مراعاة المقاصد عند إجراء الأقيسة:

إذا كانت مراعاة المقاصد لازمة عند فهم النصوص الشرعية والاستنباط منها، فإنّ ذلك لازم من باب أولى عند إجراء الأقيسة والاستنباط بواسطتها. وإذا كان استحضار المقاصد يعصم من آفات السطحية والحرّفية والتجزيئية في فهم النصوص وفقه أحكامها، فهو في إجراء الأقيسة آكد وأوجب، نظرًا لكثرة ما تُجرى تلك الأقيسة بغير شروطها، وتوضع في غير مواضعها. وقد أجاد ابن القيم وأبلى البلاء الحسن، في بيان حالات كثيرة أسيء فيها استعمال القياس، فأوقع أصحابه في معضلات، أقلها لجوؤهم إلى القول بأن في الشريعة أحكامًا جاءت على خلاف

القياس. والحقيقة أن الشريعة إنها تخالف الأقيسة الفاسدة، التي تتم بمعزل عن حِكم الشريعة ومقاصدها.

وهروبًا من الوقوع في الظاهرية اللفظية أو القياسية، فإنَّ كثيرًا من العلماء سلكوا مسلكا استدلاليًا أطلقوا عليه اسم «الاستحسان». وبغض النظر عن النقاشات والمساجلات اللغوية والفنية حول مصطلح «الاستحسان»، ومدى حجيته، فإنّ عما لا شك فيه أنّ للأثمة والفقهاء المجتهدين، مسالكَ اجتهادية يلجأون إليها، ويسلكونها كلمّ واجهوا استنتاجات وتخريجات لفظية أو قياسية، تجافي مقاصد الشريعة، وتخريم مصالحها وقواعدها القطعية. وقد كان لفظ «الاستحسان» هو الاصطلاح الجامع الأكثر استعمالًا للتعبير عن هذه المسالك، التي ليست في الحقيقة سوى مسالك مقاصدية استصلاحية. وقد نقل ابن حزم، وغيره، قولة مهمة وقوية للإمام مالك، عن «أصبغ بن الفرج قال: سمعت ابن القاسم يقول: قال مالك: تسعة أعشار العلم الاستحسان، قال أصبغ بن الفرج: الاستحسان في العلم يكون أغلبَ من القياس».

قال الشاطبي: «ومقتضاه [أي الاستحسان] الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس، فإنّ من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشَهّيه، وإنها رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة، كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمرًا، إلا أنّ ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى أو جلب مفسدة كذلك.»

٧- مراعاة مطلق المصالح التي جاء بها الشرع:

وأعني هنا كلَّ ما يدخل في باب المصالح المرسلة بوصفها مقاصد شرعية، فلا بدّ من جعلها ضمن الأدلة والمرجِّحات، كلّما كان لها مكان وأثر في موضوع البحث والاجتهاد، وذلك كأن نُدخل في الحسبان -عند تقرير بعض الاجتهادات والاختيارات الفقهية المكنة- حاجة الأمة ومصلحتها في إنجاح تجربة المصارف الإسلامية وتعميمها وتقوية مكانتها، وأن نراعي الآثار الاجتماعية والتنموية للسياسة التمويلية، عند النظر في الأحكام المؤثرة فيها سلبًا وإيجابًا.

ومن ذلك أيضًا مسألة الدخول في الشركات ذات الغرض المشروع، ولكنها تتعامل أحيانًا بالحرام اقتراضًا أو إقراضًا. فالذين أجازوا ذلك بشروطه، معتمَدُهُم الأساسُ التيسيرُ والمصلحةُ العامة الداعية إلى ذلك، سواء حاجة المجتمع إلى قيام هذه الشركات الخدمية مثل شركات الكهرباء والماء والاتصالات، أو حاجة صغار المستثمرين إلى وعاء استثاري يمكّنهم من استثار مدخراتهم الصغيرة.

٨- اعتبار المآلات والعواقب:

إذا كان الالتفات إلى مقاصد الأحكام والمصالح المرتبطة بها أمرًا لازمًا، لكي نحفظ مقاصد الشارع في أحكامه، فإنَّ كثيرًا من الأفعال والتصرفات لا تقف مصلحتها أو مفسدتها عند وقت الحكم عليها، بل تكون لها مآلات وعواقب وآثار مستقبلية، في الزمن القريب أو البعيد. فقد يكون الأمر مصلحة في بدايته وحاله، ثم يصبح مفسدة في عاقبته ومآله. وقد يكون عكس ذلك. وقد يكون التغير المآلي في الحجم والأثر. وعليه، فالنظر إلى المقاصد والمصالح لا بدّ أن يستشرف تلك المآلات والعواقب المتوقعة ويعتبرها بحسب سنن الله تعالى، وما هو معهود في خلقه.

فالحكم والاجتهاد يبنى على اعتبار الحال والمآل معًا. قال الشاطبي: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة؛ وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل. فقد يكون مشروعًا لمصلحة فيه تُستجه أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قُصد فيه. وقد يكون غير مشروع، لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك. فإذا أُطلق

القول في الأول بالمشروعية، فربها أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعًا من إطلاق القول بالمشروعية. وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية، ربها أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية. وهو عجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق محمود الغبّ، جار على مقاصد الشريعة».

ومن أمثلته في موضوعنا: الفتوى بجواز تحمَّل ما تبقى من المعاملات والالتزامات غير الشرعية وتنفيذها مؤقتًا، عند شراء مؤسسة مالية ربوية قصد تحويلها إلى مؤسسة إسلامية. فهذه الفتوى منظور فيها إلى المآل المرتقب، وهو النقلة النوعية للمؤسسة الربوية، وما ستصبح عليه من خضوع لأحكام الشريعة.

رابعًا: البنوك الإسلامية ومقاصد الشريعة:

هناك آمال كثيرة ومطالب كبيرة تناط بالمصارف الإسلامية وتُدعى إلى تحقيقها. فهناك من ينتظر منها تحقيق مقاصد الشريعة جملة وتفصيلا، وثمة من يطالبها ببناء الاقتصاد الإسلامي وقيادته، وهناك من يدعوها لتحقيق التنمية والقضاء على الفقر بين المسلمين، وبعضهم يستعجلها في التميز والاستقلالية عن النموذج المصرفي التقليدي. وأظن أن أكثر هذه المطالب ليس في مقدور المصارف الإسلامية، وبعضها ليس من شأن البنوك التجارية أصلا، بل هو من شأن الحكومات ووزارات الاقتصاد والمالية، ومن شأن البنوك المركزية والبنوك الاستثارية. ونحن نعلم أنّ تجربة المصارف الإسلامية نبتت وشقّت طريقها -عمومًا - في ظل أنظمة وتشريعات ومؤسسات مالية ومصرفية مناوثة لها متبرمة منها. كها أنّ أمامها عوائق وصعوبات ذاتية وخارجية عديدة ومتنوعة. فمن الإشكالات والمفارقات التي تواجهها المصارف الإسلامية، أنّ كثيرًا من الحلول المكنة أمامها، هي إما حلول شرعية لا يقبلها القانون أو الواقع الاقتصادي، وإما حلول قانونية لا يقبلها الشرع أو النظر الفقهي.

ومن المعلوم أنّ معظم المصارف الإسلامية القائمة هي مصارف تمويلية تجارية، تقوم على موارد مالية صغيرة ومتوسطة تنتظر أرباحًا في آجال قصيرة أو متوسطة، وهذا ما يحول دون دخولها في مشاريع تنموية حقيقية تتطلب موارد كبيرة، وآجالًا طويلة لتحقق عوائد وأرباحًا. وهذا ما يمكن أن تقوم به البنوك الاستثهارية الإسلامية المتخصصة، لكنها - للأسف- تكاد تكون معدومة في أمتنا. فلا بدّ أن تتجه الحكومات وكبار المستثمرين إلى هذا النوع من المصارف المتخصصة في المشاريع التنموية، مما يسهم مباشرة في تحقيق مقاصد الشريعة في الأموال.

وينبغي أن نتذكر دائمًا أن النموذج المصرفي القائم، وفكرة البنوك في أصلها وفلسفتها فكرة غير إسلامية؛ أي إنها لم تنبثق من الشريعة الإسلامية ومقاصدها وقواعدها. والتجربة الإسلامية الجارية اليوم في هذا المجال، إنها تحاول تلطيف النظام المصرفي الربوي، وترويضه وتكييفه مع الشريعة ومقاصدها قدر الإمكان. وهذا شيء جيد وريادي، ولكنه لا يستطيع أن يتحمل كل تلك المطالب الطموحة والأعباء الثقيلة، ولا ينتظر منه -في الأفق المنظور - أن يكون الأداة الرئيسية للتنمية الاقتصادية. فلا بدّ من مؤسسات تنبثق من صميم الشريعة ومقاصدها، وتولد من رحم المجتمعات الإسلامية وثقافتها واستعداداتها.

ولنأخذ على سبيل المثال مقصدًا شرعبًا لم يذكر بوضوح واستقلال فيها ذُكر ونقلتُه - من مقاصد الشريعة في الأموال، وهو ما يمكن تسميته بالاستثهار الأخروي للهال، أو التعبد بالمال. فالفكر الاقتصادي والمالي اليوم يرى أنّ الأموال التي لم تُدّخر في البنوك، ولم تدخل في الأعهال الاستثهارية، يراها ضائعة معطلة عديمة الفائدة. وهذا صحيح، لكن الاستفادة من الأموال المدّخرة لا تتوقف ولا تمر -عندنا نحن المسلمين - بالضرورة على البنوك والقروض الربوية، بل يمكنها أن تمر عبر طرق أخرى، ومنها القروض اللاربوية واللاربحية؛ أي القروض الاحتسابية.

نحن نذكر دائمًا أنّ الإسلام حرّم الربا لما فيه من ظلم واستغلال، وهذا مقصد شرعي لا غبار عليه، ولكن قلما يُذكر ما هو أهم منه في حِكمة تحريم الربا ومقاصده؛ ألا وهو: دفع الناس إلى أن يستثمروا أموالهم ويستعملوها بطرق أخرى، ومنها أن يتقارضوا من غير ربا. فالناس لا يستغنون عن التقارض، والشرع قد أغلق دونهم باب التقارض الربوي، والنتيجة المقصودة: أنهم مضطرون ومدعوون -شرعًا- إلى التقارض اللاربوي.

فهذا شبيه بتحريم الزنا؛ فمن مقاصده دفع الناس واضطرارهم إلى الحل الوحيد المتبقي، وهو الزواج وما يتبعه. فالناس -رجالًا ونساء - محتاجون ومضطرون إلى تلبية شهواتهم الجنسية الغريزية، وباب الزنا مغلق تمامًا، فلا يبقى أمامهم إلا الزواج ومؤسسته ونظامه. فالحل الإسلامي الحقيقي، المحقّق تلقائيًا لمقاصد الشريعة في هذا الباب، هو الزواج الشرعي: بنشر ثقافته، وفتح أبوابه، وتوفير شروط نجاحه، وإقامة المؤسسات الداعمة له ماديًا ومعنويًا، قبل قيامه وبعد قيامه.

فالشرع حين يغلق بابًا أو أبوابًا، ثم يفتح بجانبها أبوابًا أخرى، فمقصوده أن يلج الناس الأبواب المفتوحة وينطلقوا فيها، وليس فقط أن يُمنعوا أو يمتنعوا من ولوج الباب المغلق، وأن يمكثوا حيث هُم. فعدم ولوج باب الربا وما فيه من ظلم، إنها هو بمثابة نصف المقصد الشرعي، وأما تمام المقصد فهو ولوج الباب الآخر: التعامل اللاربوي، ومنه التقارض اللاربوي.

والمشكلة المعترضة هنا معروفة، وهي قلة إقبال الناس على قرض شيء من مدخراتهم وفائض أموالهم. وسبب المشكلة أيضًا معروف، وهو ما تتعرض له القروض الحسنة من تماطل المقترضين وتعسفاتهم على من أحسنوا إليهم. فمن النادر أن تجد مقترضًا يأتي في اليوم المحدد، حاملًا كامل المبلغ الذي اقترضه، فيسلمه إلى صاحبه ويشكره ويدعو له. فالجاري به العمل -للأسف- هو ألا يعاد

القرض إلى صاحبه إلا بطلب وإلحاح، مع الماطلة والتسويف مرة أو مرات، أو رد المبلغ منقوصًا أو مقسَّطًا، أو الذهاب إلى القضاء ومتاعبه، أو اضطرار الدائن إلى التخلي عن حقه أو جزء منه. ومن هنا يقرر صاحب المال ألا يقرض أحدًا أبدًا، ثم تصبح هذه هي ثقافة المجتمع وسلوكه المتبع. فهذه المشكلة: الماطلة وإخلاف الوعود، هي مشكلة تقتل روح الإحسان والإرفاق لدى الناس. فهل لهذه المشكلة من حل؟.

نعم لكل مشكلة حل أو حلول. ومن بين هذه الحلول إيجاد مؤسسات مستقلة ومتخصصة. تكون وسيطًا بين المقرضين والمقترضين، تحظى باعتراف الدولة ودعمها وضهانها. وهذه المؤسسات هي مؤسسات القرض الحسن؛ أي القرض اللاربوي. وتتخصص هذه المؤسسات في تلقي الأموال المرصودة من أصحابها للقروض الاحتسابية، ثم تقوم بتقديم قروض لاربوية للمحتاجين المستحقين، وتضمن إعادتها لأصحابها في الآجال المحددة، أو متى طلبوها، من غير زيادة ولا نقصان. فيستطيع كل واحد أن يودع لدى المؤسسة مبلغًا من المال، ويصرح -مثلاً نقصان. فيستطيع كل واحد أن يودع لدى المؤسسة مبلغًا من المال، ويصرح -مثلاً سيطلبه متى احتاج إليه.

فهذا باب سيُفتح أمام كل من لهم سَعة وفائض من المال. فكما بإمكانهم أن يستثمروا أموالهم بأنفسهم، أو مشاركة أو مضاربة مع غيرهم، بإمكانهم جعلها ودائع استثمارية لدى البنوك الإسلامية، وبإمكان من شاء منهم أن يستثمر فائض ماله أو جزءًا منه في البر والإحسان والثواب، فيدفعه لمؤسسة القرض الحسن، وهي تضمن له -بضهان الدولة- إعادته من غير نقص ولا بخس، ولا مماطلة ولا معاناة. وينبغي ألا يكون لهذه المؤسسات أي غرض ولا أي نشاط ربحي، بل تظل مؤسسة إحسانية صرفة. كما أن من شاء أن يُسَبِّلَ مبلغًا من ماله، ويجعله وقفًا على القروض

الحسنة، فله ذلك. وهنا يتعين على المؤسسة فتح صندوق أو حساب خاص بالأموال الموقفة للقرض.

وهكذا يستطيع كل محتاج أن يتقدم إلى المؤسسة بطلب قرض لمشروعه المهني أو السكني، أو لنفقات ضرورية عرضت له. وللمؤسسة أن تطلب منه كل البيانات والإثباتات والضانات اللازمة، ثم تدرس طلبه، وتقرر استحقاقه وأهليته للقرض المطلوب، أو لجزء منه، أو عدم استحقاقه، أو عدم استيفائه للشروط المعتمدة. والمستقرض يمكن أن يكون شخصًا اعتباريًا، كالشركات وغيرها من المؤسسات. ويمكن أن تعطى الأولوية للقروض الاستثمارية التنموية.

المهم هنا: هو أنّ مؤسسات القروض تكون لها القدرة على ضمان المبالغ المودعة وتسديدها لأصحابها في الوقت المحدد، أو في أي وقت يطلبونها. وتكون لها الضمانات والوسائل القانونية والقضائية لاستعادة الديون من المقترضين، طوعًا أو كرهًا، بها في ذلك الحجز على ممتلكات الممتنعين والماطلين، وإيقاع العقوبات المالية والبدنية عليهم. وأما في حالة الإعسار الحقيقي للمدين، فالدائن لا يتضرر بذلك ولا يتأثر، لأن المؤسسة قدادرة على أن تسدد له في جميع الأحوال. وأما نفقات هذه المؤسسة وجهازها التنفيذي، فأمامها عدة موارد ممكنة، منها: دعم الدولة لها، بوصفها مؤسسة اجتماعية عمومية. أو اللجوء إلى تبرعات المحسنين، أو الغرامات المفروضة على الماطلين غير المعسرين. أو أخذ عمولة خفيفة من المقترضين، مساهمة منهم في المصاريف، أو الأخذ من سهم الغارمين من الزكاة، تقابل به ديون المقترضين المعسرين العاجزين نهائيًا عن السداد.

خامسنا: مدى اعتبار المقاصد في فتاوى الهيئات المالية الإسلامية :

لا شكّ في أنّ التجربة الحديثة للمصارف الإسلامية قد أحدثت حيوية كبيرة في فقه الأموال والمعاملات المالية، وأنتجت حركة اجتهادية لا مثيل لها في المجالات الأخرى للفقه الإسلامي. وهذه الجهود الفقهية المواكبة للتجربة الميدانية قد تضمنت قدرًا من الاجتهادات الجديدة الملائمة لمتطلبات المرحلة وظروفها. ومن ذلك الالتفات إلى مقاصد الشريعة والاحتكام إليها.

ومن هذه الاجتهادات المقاصدية:

اعتماد الصيغة التمويلية المعروفة ببيع المرابحة للآمر بالشراء. وقد تطللًب تخريجُ هذه المعاملة بصيغتها الجديدة، ووضعُها موضع التنفيذ، جهدًا فكريًا وعمليًا، واجتهادًا فقهيًا لا يستهان بهما. ومن ذلك الردُّ على المعترضين وتجاوزُ شبهاتهم وتشكيكاتهم.

وأما وجهها المقاصدي، فمنه أن اعتهادها في بدايات التجربة المصرفية الإسلامية، قد شكّل فتحًا ومددًا وتثبيتًا لتلك التجربة الوليدة، الغريبة يومئذ. وهذا مقصد كبير قد نُظر إليه في إنتاج صيغة المرابحة وتأسيسها تأسيسًا شرعيًا متهاسكًا قابلًا للتنفيذ في العمل المصر في الحديث. كها أن التمويل بصيغة المرابحة يختلف اختلافًا جوهريًا عن التمويل الربوي، ويحقق مقصود الشرع في مزج المال بالعمل المنتج المفيد. فالمرابحة ليست قرضًا معجلًا بأكثر منه مؤجلًا فحسب، بل هي عملية بيع وشراء حقيقيين، تنتهي باستقرار العين المشتراة عند طالبها المحتاج إليها. وعلى الرغم من أن الشيخ صالح الحصين يعد من أشد المنتقدين لمسار المصارف وعلى الرغم من أن الشيخ صالح الحصين يعد من أشد المنتقدين لمسار المصارف الإسلامية، ويصفها بالصورية وقلة الجدوى، فإنه يقول: "إن الربا ظلم من حيث إن المرابي يأخذ الزيادة عن رأس ماله دون مقابل. وهذا يتضح بالمقارنة بين القرض الربوي والبيع الآجل، فالبائع مثلًا يقدم قيمة اقتصادية مضافة، تتمثل في حيازة السلعة وتخزينها وتسويقها، وهو يقوم بهذا الدور بالقوة إن لم يكن بالفعل. أما المرابي فلا يؤدي عمله إلى إنتاج أي قيمة مضافة تستحق أن تكون مقابلًا للربا؛ أي المرابي فلا يؤدي عمله إلى إنتاج أي قيمة مضافة تستحق أن تكون مقابلًا للربا؛ أي الزيادة التي يأخذها من المدين». ومعلوم أن بيع المرابحة الذي تقدمه البنوك

الإسلامية هو في غالب أمره بيع بأجل.

٧- ومن المعاملات التي ابتكرتها المصارف الإسلامية، وهي موافقة لمقاصد الشريعة ومحققة لها: ما يعرف باسم «المشاركة المتناقصة». وهي عبارة عن شركة حقيقية يتم تمويلها من الطرفين (أي البنك والعميل في حالتنا)، لكن «يتعهد فيها أحد الشريكين بشراء حصة الآخر تدريجيًا، إلى أن يتملك المشتري المشروع بكامله...».

وفي شأن تمويل العقارات والمساكن بصيغة المشاركة المتناقصة، أفتت ندوة (البركة) في دورتها السادسة بجواز تسجيل المسكن باسم الشريك الذي سيؤول إليه «على أساس الثقة»، كما أجازت تحمله وحده تسجيل الملكية وما يتبعه من نفقات، على أساس أنه «سيكون هو المالك في نهاية العملية». وفي هذا مراعاة للمقاصد والمآلات، دون الوقوف عند الألفاظ والشكليات.

٣- ومن الفتاوى التي اضطر إليها المفتون لنجدة المصارف الإسلامية
 وإنصافها: إفتاؤهم بتغريم المدين الماطل من غير عذر مقبول، وإن كانت الآراء
 فيها لا تزال منقسمة إلى ثلاث فرق:

- من يمنعون التغريم مطلقًا، بوصف ذلك نوعًا من الربا.
- من يرون تغريمه، لكن لفائدة جهة خيرية، وليس لفائدة الدائن، هروبًا من الوقوع في الربا.
- من يجيزون تغريمه دفع تعويض للدائن، يكون على قدر الضرر الفعلي الناجم عن محاطلته، إضافة إلى نفقات الدعوى، إذا تم اللجوء إلى القضاء.

ولا شكّ في أنّ القول الأخير هو الأبعد عن الظلم والتعسف، والأضمن للعدل وإعطاء كل ذي حق حقه، وهو الأضمن أيضًا لنجاح المصارف الإسلامية

واستقرار معاملاتها. وكل هذا إنها مرجعه النظر إلى مقاصد الشريعة العامة والخاصة، وفي مقدمتها منع الظلم والتعسف. والشريعة لا ترضى أن يكون هناك ظلم واستخفاف بحقوق الناس، ثم يقال: ليس عندنا ما نفعله؛ لأنّنا نخشى الربا، أو نخشى التشبه بالربا. فالظلم لا بدّ من رفعه، وصاحب الحق لا بد من إنصافه. وقد قال الإمام الجويني: «كليات الشريعة دالّة على أنّ الأحكام لا تبقى مشكلة لا فيصل فيها».

ومن الفتاوى الصادرة بجواز أخذ المصرف الإسلامي تعويضًا ماليًا من مدينه الماطل بغير عذر: فتوى الهيئة العليا للرقابة الشرعية للجهاز المصرفي والمؤسسات المالية بالسودان، وهي برقم ١٥/ ١٩٩٢. ومما جاء في هذه الفتوى:

«أولًا: استعرضت الهيئة في سبيل إصدار الفتوى أعلاه الدراسات والآراء والفتاوى الصادرة في هذا الموضوع ومعتمدها:

١ – قوله ﷺ:

أ- «مطل الغنى ظلم».

ب- «كيُّ الواجد يحل عرضه وعقوبته».

ت- «لا ضرر ولا ضرار».

٢ - والقاعدة الفقهية: الضرر يزال.

ثانيًا: قبلت الهيئة العليا مبدأ التعويض عن الضرر الناشئ عن مطل المدين المالئ، إعهالًا للنصوص والقاعدة الفقهية أعلاه.

- توصي الهيئة العليا للرقابة الشرعية جهات الاختصاص بمنع المطل وتجريمه في القانون الجنائي، بحيث تتضمن العقوبة:

أ- غرامة رادعة.

ب- تعويضًا للمتضر ر...».

ومما جاء في حيثيات الفتوى:

«ظلت المصارف الإسلامية بالسودان تجأر بالشكوى من تمادي العملاء القادرين في عدم سداد التزاماتهم. وأدى ذلك إلى مطالبة اتحاد المصارف بالسودان للهيئة العليا بمراجعة فتواها السابقة لعظم حجم التعثر وللكساد في سوق العقارات، ولاعتراضات المحامين الكثيرة، مما أطال فترة التقاضي، وتضرر المصارف بحجب جزء كبير من مواردها بسبب المطل.

ثم استشعر البنك المركزي خطر هذه المسألة بسبب ارتفاع الديون المتعثرة في المصارف بالسودان، مما أدى إلى عدم اضطلاع الجهاز المصرفي بدوره في تمويل قطاعات الاقتصاد المختلفة بالدرجة المطلوبة. وصارت التهم توجه للقطاع المصرفي باعتباره عاجزًا عن أداء دوره في توفير التمويل...».

سادسنا: الوجه الآخر في فتاوى المصارف الإسلامية:

وأعني بالوجه الآخر الجانب السلبي لعلاقة الإفتاء المصر في بمقاصد الشريعة. وهو يتمثل -إجمالًا- في ضعف إعمال المقاصد وتأخر العناية ببحثها.

أمَّا تأخُّر العناية ببحث مقاصد الشريعة وأثرها في الإفتاء، فيكفي ما أشرت إليه من أنَّ الموضوع لم يدرج على جدول أعمال المؤسسات الإفتائية إلا مؤخرًا، في سنتي: (٢٠٠٧) و(٢٠٠٨). ولم يتجاوز كونه محورًا ضمن محاور اللقاء.

وأمًّا من حيث الاعتبار الفعلي للمقاصد في مسيرة المصارف الإسلامية وهيئاتها الإفتائية، فهو ضامر وهامشي. وأكبر شاهد على ذلك كتاب (المعايير الشرعية)، المذي يعد بمثابة دستور المصارف الإسلامية، ويتضمن حصيلة الفتاوى والاجتهادات الخاصة بهذا المجال. ففي الوقت الذي نجده مثقلًا بمئات الشروط والضوابط والاحترازات والمحظورات، لا نجد إلا ما يشبه الفلتات من الالتفاتات

المقاصدية. ونجد انقلابًا غير محمود في مسألة (الشروط). فشروط الفقهاء تتكاثر وتطغى، وشروط المتعاقدين تصادر وتلغى!. والحقيقة أنّ الصواب هو عكس ذلك: فشروط الفقهاء لا تصح إلا بدليل، لأنّها تتم باسم الشرع وتُعدُّ أحكامًا شرعية. وهي تقيد الإطلاق الشرعي وتخصص العموم الشرعي، فلا بدّ لها من دليل شرعي صحيح واضح، وإلا فهي باطلة. فالمطلق يبقى على إطلاقه حتى يرد دليل شرعي بتقييده، والعامُّ يبقى على عمومه حتى يرد دليل شرعي على تخصيصه. وأما شروط المكلفين والمتعاقدين في معاملاتهم، فالأصل فيها الصحة والجواز، والمسلمون عند شروطهم، إلا شرطًا أحلَّ حرامًا أو حرَّم حلالًا. فلا يجوز منعها إلا بدليل شرعي. وهذا هو الوضع السوي الذي يتناسب مع قصد الشارع في إطلاق حرية المبادرة والابتكار، والكسب والتصرف، والتعامل والتعاون.

ولا يخفى أنَّ نزعة بعض الفقهاء والمتشرعين إلى زيادة الشروط والاحترازات وتكثيرها على تصرفات العباد، إنَّما هو تقييد وتضييق على حريتهم التي وهبهم الله إيَّاها وفطرهم عليها. يقول ابن عاشور: «وإن موقف تحديد الحرية موقف صعب وحرج ودقيق على المشرع غير المعصوم، فواجب ولاة الأمور التريُّث وعدم التعجل، لأنَّ ما زاد على ما يقتضيه درء المفاسد وجلب المصالح الحاجية من تحديد للحرية يعد ظلما».

ومن وجوه الخلل وأسبابه لدى أصحاب (المعايير الشرعية)، أنهم انهمكوا في تسطير المعايير الجزئية التطبيقية، وأغفلوا تسطير المعايير الكلية الجامعة. كما انهمكوا في سدّ الذرائع، حتى نسوا «أن الذريعة كما يجب سدّها يجب فتحها، وتكره وتندب وتباح.» وعلى سبيل المثال، ففي البحث القيم الذي كتبه الفقيه المالي الدكتور حسين حامد حسان بعنوان (مراعاة مقاصد الشريعة ومآلات الأفعال في العمل المصر في الإسلامي)، نجد مبحثًا بعنوان «المقصد الأول: سد الذريعة وفتحها»، عرَّف فيه سد

الذريعة بأنه «المنع من الأمر الجائز في الأصل، في الحالات التي يؤدي فيها إلى ما لا يجوز.» وعرّف فتح الذريعة بأنه «الإذن في الأمر الممنوع في الأصل - لما يترتب عليه من فوات مصالح أو جلب مفاسد - في الحالات التي يؤدي فيها المنع منه إلى فوات مصلحة أهم، أو حدوث مفسدة أشد.» ثم نقرأ بعد ذلك العناوين الفرعية الآتية:

- شروط سد الذرائع وفتحها.
- المعيار الموضوعي لسد الذرائع وفتحها.
 - أدلة اعتبار سد الذرائع وفتحها.
 - تطبيقات سد الذرائع وفتحها.

وتحت كل هذه العناوين نجد الكلام على (سد الذرائع) ولا نجد شيئا -ولا كلمة ولا مثالًا - عن (فتح الذرائع)، الذي لم يتجاوز العناوين! فهل معنى هذا أن سد الذرائع قد طغى على فتحها عند فقهاء المالية الإسلامية؟

يبدولي أنَّ إخواننا الفقهاء المفتين يخيم عليهم شبح الربا، فحيثها لاح لهم أو شبخ لهم بادروا إلى الذرائع يسدونها وإلى الاحتياطات يكثرونها. وهذا يذكّرني بقول عمر في «لقد خفت أن يكون قد زدنا في الربا عشرة أضعافه مخافته.» بمعنى أنّ المحرمات الاحتياطية الذرائعية -خوفًا من شبح الربا- هي التي أصبحت أو ستصبح أضعافًا مضاعفة عها حرَّمه الله تعالى.

ومن المسائل التي تحكم فيها الخوف من شبح الربا، مسألة التضخم والانخفاض في قيمة النقود. فجمهور فقهائنا متمسكون بعدم اعتبار هذا التغير وعدم تأثيره في الديون المستحقة بعد الانخفاض، ما قل منه وما كثر. وعلى هذا فمن أقرض غيره مبلغًا من النقود، ثم فقدت العملة نصف قيمتها، أو نصف قوتها الشرائية، أو ثلثها أو نحو ذلك، فلا يستحق إلا المبلغ الذي أعطاه، مها كانت درجة خسارته.

وهذه المسألة عالجها الشيخ ابن بيه في مواضع من كتابه (مقاصد المعاملات)، ورجّح فيها صحة مراعاة الانخفاض وأخذِه بالحسبان عند سداد الدين، وارتأى إلحاق أحكامها بأحكام الجوائح. وهو في هذا مستنِد إلى مقصدين شرعيين هما: العدل، ونفي الضرر. ولم يُخفِ الشيخ امتعاضه من موقف المجامع الفقهية في هذه المسألة، لكونها «لا تزال جامدة على الأصل العام بأن الديون تُقضى بمثلها، دون نظر في التقلبات...».

ومن الأمثلة الدالة على ضعف اعتبار المقاصد عند بعض المفتين وهيئات الفتوى لدى البنوك الإسلامية، الفتاوى العديدة بإباحة التورُّق المصرفي، أو ما اصطلح على تسميته بالتورُّق المنظّم. وقد صدرت بإباحته فتاوى عديدة فردية وجماعية، قبل أن يبدأ تدارك الأمر مؤخرًا. ومن ذلك -أو في مقدمة ذلك- فتوى المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة عشرة، رجب ١٤١٩ ه/ أكتوبر ١٩٩٨م، التي جاء فيها:

أولًا: إن بيع التورق هو شراء سلعة في حوزة البائع وملكه بشمن مؤجل، ثم يبيعها المشتري بنقد لغير البائع، للحصول على النقد (الورق).

والعجيب أنّ المفتين ينفون ظهور الربا في هذه المعاملة «لا قصدًا ولا صورة». ولست أدري كيف يتحقق القصد الاحتيالي إلى جوهر الربا، إذا لم يتحقق في هذه

المعاملة المتضمنة شراءً ورَقيا غير مقصود، ثم بيعًا ورقيا غير مقصود، ثم بيعًا ثانيًا - ورقيًا أيضًا - غير مقصود. ويبقى الشيء الوحيد المؤكد والمقصود، هو الحصول على نقود من البنك، ثم إرجاعها إليه بزيادة بعد أجل.

وأما القول «بأن الحاجة داعية إلى ذلك، لقضاء دين، أو زواج، أو غيرهما، فليس فيه سوى توريط الناس في الخروج من الدَّين بالدَّين، وهو الطريق المؤدي إلى «الأضعاف المضاعفة». وأما التورق لأجل الزواج، فلا يلوح منه إلا تشجيع الإسراف والتبذير وإفسادُ الزواج والحياة الزوجية، بجعلها تبدأ بالمهور الفاحشة والولائم المسرفة والديون المرهقة.

وبعد سنوات من شيوع العمل بالتورق لدى عدد من البنوك الإسلامية، بدأ الفقهاء ينتبهون إلى أضراره ومفاسده وخروجه عن مقاصد الشريعة. يقول الشيخ صالح الحصين: «والواقع يثبت أن المصارف الإسلامية بهذا الاتجاه ظلت تقترب من البنوك الربوية شيئًا فشيئًا. وإن أوضح شاهد لذلك ما انتهت إليه المصرفية الإسلامية من اعتباد عمليتي (تيسير الأهلي)، و(التورُّق المبارك)، بل إنه من الناحية الفقهية يستحيل على الفقيه دون أن يخادع نفسه، أن يدعي وجود فارق بين هاتين العمليتين، والاحتيال المحرم على الربا».

وفي سياق هذا الانتباه والتدارك أصدر مجمع الفقه الإسلامي الدولي -التابع لمنظمة التعاون الإسلامي - في دورته ١٩، جمادى الأولى ١٤٣٠ه/ أبريل ٢٠٠٩، وراره رقم ١٧٩ (٥/ ١٩)، الذي جاء فيه:

«١- التورق في اصطلاح الفقهاء: هو شراء شخص (المستورق) سلعة بثمن مؤجل، من أجل بيعها نقدًا بثمن أقل غالبًا إلى غير من اشتريت منه، بقصد الحصول على النقد. وهذا التورق جائز شرعًا.

٢- التورق المنظم في الاصطلاح المعاصر: هو شراء المستورق سلعة من

الأسواق المحلية أو الدولية أو ما شابهها بثمن مؤجل، يتولى البائع (الممّول) ترتيب بيعها، إما بنفسه أو بتوكيل غيره، أو بتواطؤ المستورق مع البائع على ذلك، وذلك بثمن حال أقل غالبًا.

٣- التورق العكسي: هو صورة التورق المنظم نفسها، مع كون المستورق هـ و
 المؤسسة، والممول هو العميل.

لا يجوز التورق المنظم والعكسي، وذلك لأن فيها تواطوًا بين الممول والمستورق، صراحة أو ضمنًا أو عرفًا، تحايلًا لتحصيل النقد الحاضر بأكثر منه في الذمة، وهو ربا».

الخاتمة

خاتمة

خلاصة ما يستفاد من هذا البحث يمكن جمعه في العناصر الآتية:

١ - مراعاة مقاصد الشريعة في مجال الفتاوى المالية، وفي غيره من مجالات الاجتهاد والإفتاء، ليس نافلة أو تكملة لمستندات الاستنباط والترجيح فحسب، وإنها هي أساس من أسس الاجتهاد والإفتاء، وشرط من شروط صحتها. فالشريعة المراد فهمها واستنباط أحكامها تتشكل من: لفظ ومعنى، ونص وفحوى، وظهر وبطن، وحُكم وحِكمة، وتعبد ومصلحة، وحال ومآل، وجزئيات وكليات. وكل هذا إنها يجتمع ويتكامل مع استحضار المقاصد وإعمالها.

٢- إعمال المقاصد في الاجتهاد والإفتاء لا يقتصر -كما يُظَنُّ على الالتفات والإشارة إلى المصالح والمقاصد العامة من حين لآخر، لتزكية ما تقرَّر ولتقوية جانبه، بل له وجوه ودرجات عديدة، تحيط بعملية الاجتهاد وتوجَّهها، وترافقها في كل مراحلها وخطواتها.

٣- فقه المعاملات والفتاوى المالية بدأ يشهد اهتهامًا متزايدًا بمقاصد الشريعة، سواء لدى الفقهاء الأفراد أو لدى المجامع والمؤسسات المتخصصة، وبدأت تظهر لذلك آثار تطبيقية سديدة. ولكن هذا الاهتهام ما زال بحاجة إلى مزيد من التعمق ومزيد من التوسع، سواء على صعيد الدراسات النظرية التأصيلية، أو على صعيد الاجتهادات الفقهية التطبيقية.

٤- الاعتهاد المعمق والموسع على فقه المقاصد في مجال المال والاستثهار والاقتصاد والصيرفة، من شأنه أن يُمَكِّن من إخراج تجربة المصرفية الإسلامية من ربقة الرؤية الرأسهالية الغربية، التي نشأت تلك التجربة في أحضانها، وحاولت الإصلاح والتغيير والتطوير من داخلها، ويُمَكِّن من إعادة تأسيسها وبنائها على

رؤية إسلامية مقاصدية، تنطلق من وظيفة المال والاستثمار، ومن المقاصد الشرعية -الاقتصادية والاجتماعية- للمصارف الإسلامية.

٥- تطرق البحث - عرضًا - لعدة قضايا أصولية مقاصدية، تحتاج إلى بحوث مفصلة جامعة، عسى أن تجد من يقوم بها، منها: دراسة تعليلية للأحاديث والآثار الواردة في المعاملات المالية، ودراسة في التفريق بين المحرم لذاته والمحرم لغيره، وبين الواجب لذاته والواجب لغيره، مع ما يحتاجه ذلك من معايير، وما ينبني عليه من آثار.

الفهرس

موصوح الصا	الول	ועם	مبمعجب
قديم	b	• • •	٥
حلقات في التقريب لمقاصد الشريعة	ت في التقريب لمقاصد النا	•••	٧
حول فكرة التقريب	فكرة التقريب	•••	٩
لتعريف بمقاصد الشريعة	يف بمقاصد الشريعة	•••	١٢
لدوائر الثلاث لمقاصد الشريعة	ئر الثلاث لمقاصد الشريع	•••	١٥
نوائد المقاصد	المقاصد	•••	۱۷
لفوائد العملية للمقاصد٣٢			
عريف المصلحة والمفسدة٥	ب المصلحة والمفسدة	٠	۲0
لمصالح المعتبرة والمصالح الملغاة	لح المعتبرة والمصالح الملغ	٧	۲۷
لمصالح المرسلة أدلتها وحجيتها	لح المرسلة أدلتها وحج	۰	۳٥
لبحث في مقاصد الشريعة نشأته وتطوره ومستقبله١	ث في مقاصد الشريعة نشأ	١	٤١
صطلحات متعددة وحلقات مفقودة ٤٤	لمحات متعددة وحلقات	٤	٤٤
لأثمة الأربعة للفكر المقاصدي	ة الأربعة للفكر المقاصدي	٤	٤٤
بل الجويني كان القفال الكبير ٥٤			

الصفحت	الموضوع
٤٩	الموضوع الترمذي الحكيم
٥٠	الشيخ الصدوق
٥١	أبو الحسن العامري والتفكير الفلسفي في المقاصد
۰۳	إمام الحرمين وإمامته في مقاصد الشريعة
٥٣	إسهامات تأسيسية لإمام الحرمين في الفكر المقاصدي
٠٠٠٠ ٢٢	بعد الجويني وقبل الشاطبي
٦٤	غيز الإمام ابن عبد السلام
	الشاطبي مؤسس علم المقاصد
۳۷	ابن عاشور يستأنف البناء
٧٠	الصحوة المقاصدية المعاصرة
۷۱	مستقبل البحث في مقاصد الشريعة
٧٩	مقاصد الشريعة أعز ما يطلب
۸٥	محددات المقاصد من أين تعرف وكيف تتحدد؟
۹٥	المناقشة
۹۹	المقاصد الشرعية ودورها في استنباط الأحكام
	أثه القاصد في تفسد النصوص والاستنباط منها:

٢١٥
الموضوع الصفحة
أثر المقاصد في العمل بالقياس:
الاجتهاد فيها لا نص فيه
الاجتهاد في الأحكام التطبيقية:
الشرع ورعاية المصالح المعنوية
الحداثيون ومقاصد الشريعة
مقاصد الحداثيين الانسلاخسلاميين
مقاصد الحبيب بورقيبة
مقتطف من خطاب بورقيبة
المفتي شيخ الإسلام في تونس١٤٨
الجابري وقضية المصلحة
الفطرة التي فطر اللهُ الناسَ عليها: معناها ومقتضاها ١٥٩
الفطرة في النصوص الشرعية
الفطرة في اللغة
ابن تيمية: الحب الفطري والكره الفطري
اد: قيم الحوذية: الفط ة الحنفية

الأمير الصنعاني: التحسين والتقبيح العقليان الفطريان ١٦٣

·	
الصفحت	الموضوع
371	ابن عاشور: الفطرة في كل أحوال الإنسان.
١٦٩	أهمية المال في الإسلام
١٧٢	إحسان التدبير واجتناب التبذير
1 YY	اعتبار المقاصد في الفتاوي المالية
179	مقدمة:
179	أولًا: مقاصد الشريعة على مستويات
177	ثانيًا: المقاصد الخاصة بالأموال
ها اعتبار المقاصد ۱۸۷	ثالثًا: بعض الوجوه والمسالك التي يتجلى في
198	رابعًا: البنوك الإسلامية ومقاصد الشريعة.
ت المالية الإسلامية ١٩٤	خامسًا: مدى اعتبار المقاصد في فتاوى الهيئا
إسلامية	سادسًا: الوجه الآخر في فتاوى المصارف الإ
Y11	الخاتمة
۲۱۳	الفهرسالفهرس الفهرس

	ملاحظات

	????????!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!
7117241174411747117471747174717477777777	444441111110010111100101111001011111111
######################################	***************************************
001,1702,1702,1704,1704,1704,1704,1704,1704,1704,1704	

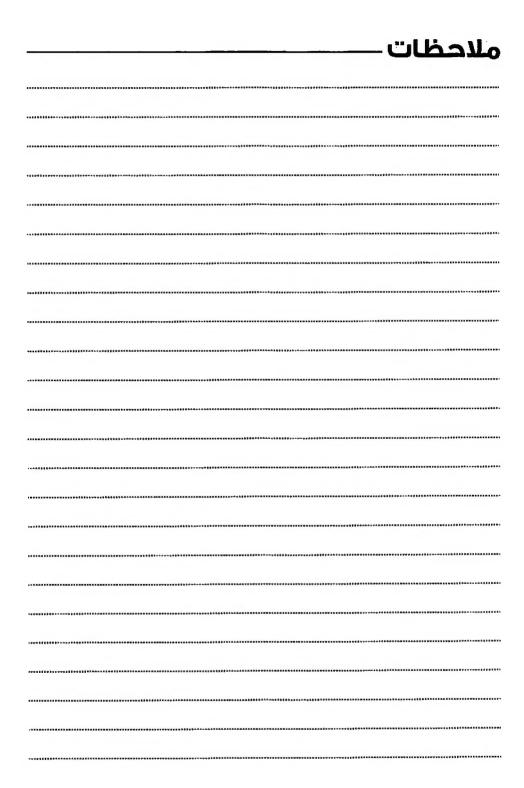
ملاحظات	
صلاحصات	
.,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,	

,	

	ملاحظات —

ملاحظات
·

1,41)1144111111111111111111111111111111



ملاحظات	
4114	*****

	,,,,,,,,

	• • • • • • • • • • • • • • • • • • • •
H-111111-111-111-111-111-111-111-111-	

1162411441112411	

,	

